מ.ז. ל ו

8
N
1 M
2

51
G
35

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLVSIONES THEOLOGICAE
DE DEO, TRINO, ET VNO.

PRAESIDE

R. P. ANTONIO PEREZ,

ET

DE IVSTITIA, ET IVRE.

PRAESIDE

R. P. SFORTIA PALLAVICINO

ORDINARIIS PROFESSORIBVS.

Publicè propugnatæ

In Collegio Romano Societatis IESV.

A

FRIDERICO ALEXANDRO KOTVLINSKI

L. Barone, & Equite à Kotulin, & Krziskovvicz, &c.

ROMAE, Pridie Nonas Septembris. Anno M.DC. XXXXVIII.

ROMAE, Typis Hæredum Franciſci Corbelletti. M.DC.XLVIII.

SVPERIORVM PERMISSV.

Digitized by Google

Digitized by Google

SERENISSIMO
AC POTENTISSIMO PRINCIPI
FERDINANDO IV.
AVSTRIACO
HVNGARIAE ATQVE BOHEMIAE
REGI
ARCHIDVCI AVSTRIAE.

Duci Burgundiæ, Styriæ, Carinthiæ, Carniolæ, & VVirtembergæ.

Comiti Tyrolis, & Goritiæ, &c.

FRIDERICVS ALEXANDER KOTVLINSKI FOEL.

VNVM verè noſtrum eſt, cœtera fortunæ, quod ſcilicet animus dat, quod dat ſapientia. Illa ſi quid mihi peperit Romæ, MAIESTATI TVAE dedo, cui me totum debeo. DIVINA NOSSE, ET HVMANA GVBERNARE, fœlicitatem eſſe aiebat Plato. Si huius Oraculo credimus; Beatitatem ego tuo auguror ſtem-

Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLVSIONES THEOLOGICAE.

DE DEO TRINO: ET VNO.

DE EXISTENTIA DEI.

1 OMNIA Dei nomina propria, vel excludunt defectum, vel perfectionem includunt. Prima compendio dicuntur per nomen Entis Carentis omni defectu: ſecunda per nomen Entis habentis cumulum omnium perfectionum ſimpliciter ſimplicium. Ratio defectus affert contemptibilitatem, & meritum diſplicendi, adeoque non neceſſitatem exiſtendi, ſtultè enim diſpliceret, quod neceſſariò exiſtit. Proprium tamen defectus eſt non perueniſſe ad optimum, ex quo ſequitur defectum denotare in oppoſito genere aliquod indiuiduum melius quolibet habente defectum.

2 Perfectio verò ſimpliciter ſimplex eſt ratio primò, & per ſe excluſiua defectus, & dans æſtimabilitatem ſupra nihilum, ita tamen ſe habens, vt vel totum genus rei habentis talem perfectionem ſit melius quolibet indiuiduo ea carente, vel ſaltem aliquod indiuiduum ſit melius quolibet ea perfectione carente. Vnde de eſſentia perfectionis ſimpliciter ſimplicis eſt arguere imperfectionē in quolibet eā perfectionē non habente; Ideò optimè definitur ab Anſelmo *eſt melior ipſa, quā non ipſa*. Perſonalitates Diuinæ ſunt perfectiones, ſed nō ſimpliciter ſimplices. Eſſe enim Patrē æternū nō eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, quia eſſe filium Diuinum non eſt defe-

ctus: Et ratio huius eſt, quia licet omne Ens, quod non eſt perſona Diuina ſit imperfectum,tamen omnis defectus primo, & per ſe non excluditur à perſonalitatibus,ſed ab eſſentia Diuina,quæ omnem imperfectionem, & à ſe, & à perſonalitatibus excludit; ideòque tres perſonæ Diuinæ non dicuntur tres increati,ſed vnus increatus,quia defectus creati excluditur primo, & per ſe ab eſſentia, non verò à perſonalitatibus.

3 Ex definitione defectus eſt per ſe notum, carere omni defectu eſſe bonum,quia ſi habere defectũ vt ſic,eſt defectus;& de ratione defectus eſt eſſe deterius ſuo opposito, in quo connotat aliquod melius; cum oppoſitum huic,quod eſt habere defectum,ſit carere omni defectu,patet euidenter carere omni defectu eſſe bonum. Hinc dicimus demonſtrari efficaciter Dei exiſtentiam ſub illo nomine Dei,quo ſignificatur, vt carens omni defectu, ſit enim talis ratiocinatio.Carere omni defectu eſt bonum, ſed eſſe chymeram non eſt bonum,(quia quod non poteſt exiſtere, neque poteſt expedire,aut prudenter deſiderari vt exiſtat,non poteſt eſſe bonum ſtultè autem deſideraretur chymera,ſicut ſi quis deſideraret, vt tria,& quatuor eſſent tantum quinque) ergò carere omni defectu non eſt eſſe chymeram; ſi non eſt chymera,eſt poſſibile, adeòque aliquid carens omni defectu erit poſſibile, ſed ſub hoc nomine,Deum intelligimus; vnde patet conſecutio,Deum eſſe poſſibilem.

4 Hinc vlterius infertur,Deum exiſtere, alioqui eſſet poſſibile Ens carens omni defectu,& hoc poſſet non exiſtere, ideſt haberet defectum contingentiæ,quæ eſt manifeſta contradictio. Ex hoc etiam patet, Deum eſſe ſufficientem ſibi,& omnibus bonis, nam eſſe inſufficiens bonum eſt defectus,& Deus caret omni defectu.Quia verò Deus neceſſario exiſtit, & eſt ſufficiens ad omnia, ſequitur Deum eſſe bonum neque ſuperfluum,neque diminutum, adeòque eſſe vnicum; Quia ſi eſſent duo, neuter eſſet Deus, vterque enim eſſet ſufficiens ex vna parte,& ſic vterque ſingillatim ſumptus eſſet ſuperfluus,& parum æſtimabilis: Ex alia parte vterque neceſſariò exiſteret, ergo neuter poſſet exiſtere ſine alio, adeòque neuter ſingillatim ſumptus eſſet ſufficiens; patet igitur eſſe vnicum.

5 Imò hinc ſequitur non habere partes, ex quibus componatur, quia neutra pars ſufficeret, & vtraque eſſet inſufficiens. Vnde vtraque haberet defectum: Habere autem partes defectuoſas eſt defectus in genere Entis, vnde patet non poſſe illas habere ens carens omni defectu.

6 Probatur etiam Dei exiſtentia ſub nomine Entis habentis omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices hoc argumento. Defectus eſt non perueniſſe ad eſſe optimum,ſed non eſt defectus non perueniſſe ad eſſe chymeram (nemo enim reprehenditur,quod non ſit illud,quod non poteſt exiſtere, neque expedit, vt exiſtat) ergò cum non eſſe optimum ſit defectus, patet optimum non eſſe chymeram; Hoc verò neceſſario eſt Deus, quia habebit omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices, alioquin ſi vna careat, aliquod ens habens illã perfectionẽ erit melius illo,& ſic nõ erit optimum,

7 Sed

Digitized by Google

7 Sed age iam nega exiſtere optimum: Ex hoc ipſo probo exiſtere: vel enim exiſtit aliquod ſingulare optimum exiſtentium, vel non. ſi dicas primum patet intentum, ſi ſecundum ſequitur totam vniuerſitatem eſſe optimam, vnde exiſtet aliquod optimum. Nunc probo illud eſſe ſingulare, nam optimum exiſtentium erit etiam optimum poſſibilium, alioquin ſi eſſet poſſibile aliquod habens perfectionē, qua careant omnia exiſtentia, hoc eſſet impoſſibile; quia perfectū quod eſt poſsibile, & non exiſtit, ideò eſt poſſibile quia exiſtit virtus actiua potēs dare perfectionē cuius eſt capax illud poſsibile, ſed nemo dat, quod non habet, ergo exiſtit gradus perfectionis illius poſsibilis in aliquo exiſtente, ergò in hoc optimo exiſtentium, alioquin non eſſet optimum (pari modo probatur in hoc optimo reperiri omnes gradus perfectionis, & excluſiones defectuum) ſed ſi optimum eſſet tota vniuerſitas hæc eſſet compoſita ex partibus defectuoſis, adeòque haberet defectum, ergò cum probatum ſit exiſtere optimum, vt carens omni defectu, ſequitur euidenter hoc eſſe aliquam eſſentiam ſingularem.

8 Neceſſe eſt etiam fateri nullum dari gradum perfectionis ſimpliciter ſimplicis, qui ab æterno non extiterit, quia ſi aliquis gradus non daretur ab æterno, hic neque poſſet produci in tempore; cum nemo det, quod non habeat, & non poſſit eſſe in effectu aliqua perfectiò ſimpliciter ſimplex, quæ non præcontineatur & præceſſerit in cauſa, alioqui ſi aliquis gradus perfectionis poſſet reperiri in effectu, & non in cauſa non poſſet oſtendi eminentia cauſæ ſupra effectum, imò melius eſſet eſſe effectum, quam eſſe cauſam actiuam, quod eſt abſurdum.

9 Ex definitione autem ſupra tradita perfectionis ſimpliciter ſimplicis, ſequitur nullam talem perfectionem repugnare vniuerſaliter alteri, quia ſi perfectio A e.g. repugnaret vniuerſaliter perfectioni B. ſequeretur ex definitione perfectionis ſimpliciter ſimplicis aliquod indiuiduum A. eſſe melius quolibet B. & aliquod indiuiduum B. eſſe melius quolibet A. quod implicat euidenter contradictionem: Si ergò nulla repugnat vniuerſaliter alteri, omnes poſſunt identificari. Ergò ab æterno fuerunt identificatæ, alioqui poſſet incipere in tempore hæc vnitas, & concurſus omnium; ſed hoc ipſum eſt perfectio ſimpliciter ſimplex; ergò ex ſupradictis etiam hoc debuit eſſe ab æterno: Hic autem concurſus, & cumulus perfectionum eſt ipſa Dei vnitas, quæ in ſe continet omnes omninò perfectiones ſimpliciter ſimplices.

10 Datur etiam aliqua perfectiò ſimpliciter ſimplex, qua probata in aliquo ente probantur omnes eidem ineſſe; nam poſito quod ens habeat hanc perfectionem e.g. quod poſſit videre omnem veritatem, ſequitur euidenter hoc ens neceſſario exiſtere; Quia ſi poſſet non exiſtere, non poſſet videre omnem veritatem (cum inter alias veritates eſſet caſus ſuæ non exiſtentiæ, ſi poſſet non exiſtere.) Quare neceſſariò exiſtet illud ens, ſed id, quod neceſſariò exiſtit, caret omni defectu, alioqui haberet diſplicendi meritum, quod eſt abſurdum, quia ſtultè diſplicet exiſtentia pœnitus neceſſa-

ria

ria ſicut ſtultè deſideratur oppoſitum impoſsibile ſimpliciter, ergò illud ens careret omni defectu,& haberet omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem.

11 Poſt hæc dicimus eſſe efficaces omnes probationes Diui Thomæ, & primò rectè ipſe ſupponit proceſſum in infinitum in cauſis efficientibus implicare euidentem contradictionem, ſemper enim eſt aſsignanda prima cauſa,quia si vniuersitas tota rerum factarum eſt facta, ſequitur euidenter habere factorem priorem ſe: Et ex hoc ſequitur factorem non eſſe factū, alioqui non eſſet prior omnibus factis. Eſt autem vana Atheiſtarum reſponsio dicens,singula totius vniuerſi eſſe facta,ſed non totum vniuerſum, eſt enim per ſe notum, si partes singulæ alicuius totius ſunt factæ,totum eſſe factum,imò & magis factum,& maius opus,cum totum sit parte poſterius: Deinde probatur ex quolibet effectu dari cauſam totius effectionis. Prius enim eſt poſſe aliquid fieri,quam fieri,& ad fieri rei pertinet exiſtentia cuiuslibet cauſæintermediæ, quam ante omnes cauſas factas præcedit potentia nou facta. Negato autem proceſſu in infinitum excludente cauſam non factam, euidenter demonſtratur dari Deum, & cauſam primam.

12 Illud principium *quicquid mouetur ab alio mouetur*, eſt certiſsimum; ſed ſenſus principij non eſt nihil poſſe à ſe moueri, ſed nihil poſſe à ſe ſolo moueri ad actum perfectiuū,quia mobile per motum acquirit gradum aliquem perfectionis, quem priùs non habebat; ſed nemo dat quod non habet, ergò illud mobile ab alio illum gradum perfectionis accepit, ſed non eſt procedendū in infinitu ex ratione ſupra data, ergò datur motor, qui sit cauſa totius motionis, & immobilitatis habeat perfectionem.

13 Atheiſta dicens malè gubernari,mundum,adeòque Deum non exiſtere; poteſt optimè conuinci de Dei exiſtentia, quia ſi mundus malè gubernatur, debuit benè gubernari, ergò potuit, ergò datur potentia benè gubernandi, & hæc exiſtit, ergò Deus exiſtit; ex qualibet propoſitione neceſſaria,& ſempiterna veritatis ſequitur euidenter Deum exiſtere; quia ex eo,quod neceſſe ſit quodlibet eſſe,vel non eſſe, cuius rei nulla poteſt aſſignari ratio à priori vtpotè primum principium, ſequitur euidenter exiſtere hanc neceſsitatem nullam habentē rationem à priori. Exiſtit igitur aliquod ens neceſſarium,quia non poteſt non eſſe ens neceſſarium, talis neceſsitas verificans has propoſitiones, ſed hoc neceſſarium non eſt multiplex, neque compoſitum, quia sic haberet rationem à priori, ergò vnum neceſſarium, quod eſt Deus.

14 Ità etiam ex hac propoſitione *exiſtens eſt exiſtens*, quæ eſt neceſſariò vera,ſequitur euidenter Deum exiſtere, quia vt verificetur illa propoſitio, debet poſſe reſponderi alicui interroganti: Quid ſit *exiſtens eſt exiſtens*? & quæ ſit illa ratio eſſentialis, quæ tribuat neceſsitatem huic veritati ſempiternæ? Sed non poteſt reſpondere quis verè illi propoſitioni per affirmationem, nisi detur aliquod, de cuius ratione ſit neceſſariò exiſtere,ergò debet actu exiſtere aliquid, de cuius ratione ſit exiſtere,ſed hoc neque de contingenti

genti poteſt verificari; quia quodlibet contingens pro priori ſigno non eſt exiſtens, neque de perſonalitatibus Diuinis, quia hæ ſupponunt virtualiter rationem eſſentialem. Ergo verificabitur tantum de Diuina eſſentia, de cuius ratione eſt exiſtere, & hinc apparet optimam eſſe illam Dei definitionem. *Ego ſum, qui ſum*, ideſt, qui quidditatiuè ſum, & de cuius ratione eſt actu eſſe, & exiſtere, quod neque de perſonalitatibus Diuinis ratione ſui poteſt verificari vt vidimus, neque de Creaturis, quæ omnes ſunt contingentes.

15 Siue detur Ens aliquod contingens, siue non detur, probatur ſemper dari aliquod Ens Neceſſarium, si enim non datur contingens, dabitur profecto neceſſarium poſito quod detur aliquod Ens, si verò datur Ens cõtingens, datur etiam contingentia, ideſt poſsibilitas vtriuſque partis contradictionis, ſed hæc poſsibilitas eſt neceſſaria, quia debet exiſtere in omni caſu, & ipſa non exiſtente, neutra pars contradictionis exiſteret, adeoque neque contingens; Ergo si exiſtit contingens exiſtit etiam ens neceſſarium, quæ fuit acutiſsima Diui Thomæ ratio.

16 Denique ex quolibet effectu quantumuis exiguo probatur exiſtentia Cauſæ infinitæ nullum habentis defectum, & habentis cumulum omnium perfectionum ſimpliciter ſimplicium: Omnis enim effectus v. g. A. habet hanc perfectionẽ, quod ſit Ens diſtinctum à quolibet alio Ente Imperfecto diſtincto ab ipſo A, ſeu habet perfectionem excluſiuam defectuum propriorum rerum imperfectarum diſtinctarum ab ipſo A. Hæc perfectio eſt ſimpliciter ſimplex, quia eſt melius eam habere quam non habere; ea enim carere defectus eſt. Sed omnis gradus perfectionis ſimpliciter ſimplicis repertus in effectu præhabetur in aliqua cauſa, vt ſæpe dictum eſt: Ergo eſt aliqua cauſa effectus A. habens perfectionem Entis diſtincti à quolibet imperfecto diſtincto ab ipſo A. ſed illa Cauſa cum diſtinguatur ab effectu A. non habet imperfectionem ipſius A neque vllam aliã: Ergo caret omni defectu, & habet omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem, quia ſi vel vna careret, eſſet imperfecta: Quo argum. oſtenditur contra Durandum, Deum influere immediatè in omnem effectum, quia nulla Cauſa habet illam perfectionem ſimpliciter ſimplicem arguentem in Cauſa infinitam perfectionem, vt det effectui, niſi ſolus Deus, qui mirabili ſapientiæ ſuæ artificio, vel in rebus exiguis apparet Deus optimus Maximus, & nihil habens de nihilo, ſed totum omnium bonorum bonum.

Digitized by Google

DE VISIONE DEI.

17 COGNOSCERE rem clarè, eſt cognoſcere rem prout eſt in ſe, ita ſi cognoſcatur perfectio exempli gratia, cum hæc ſit quidditas rei, debet poſitiuè cognoſci, vt clarè cognoſcatur. Defectus verò, qui eſt negatio, vel diminutio quidditatis (conſiſtit enim in non peruentione ad optimum) ſatis clarè cognoſcitur, ſi negatiuè cognoſcatur. Quare ſi perfectio cognoſcatur negatiuè, cognoſcetur admodum defectus adeoque non clarè, ſed ænigmaticè cognoſcetur; ſic cæcus à natiuitate; non dicitur clarè cognoſcere colorem, ſi illum cognoſcat per hoc, quod neque audiatur, neque tangatur quia non cognoſcit illum prout eſt in ſe.

18 Ex hoc patet euidenter Deum non poſſe clarè, prout eſt in ſe cognoſci in Creatura, quia cum Deus ſit cumulus omnium perfectionum, vt cognoſcatur clarè petit poſitiuè cognoſci, at ſi cognoſcatur in Creatura, cognoſcitur negatiuè, quia cum omnis Creatura dicat limitationem perfectionis, nunquam poſſunt cognoſci illæ perfectiones, quæ ſunt in Deo & non in Creatura, niſi negatiuè hoc autem eſt cognoſcere ænigmaticè non autem clarè, quia eſt cognoſcere perfectiones admodum defectus, adeoque non prout ſunt in ſe: Quare vt Deus cognoſcatur clarè debet ipſe Deus, vt carens omni defectu eſſe motiuum formale intelligentiæ, & aſſenſus; & in hoc differt actus viſionis ab actu fidei, quod vterque actus habet promotiuo aſſenſus ipſum Deum: Viſio verò habet etiam prò motiuo intelligentiæ eſſentiam Dei; & fides vtpotè cognitio ænigmatica ſupponit terminos propoſitionis ex Creaturis deſumptos.

19 Ex hoc etiam ſequitur nullam Creaturam poſſe in alia Creatura cognoſci perfectè prout eſt in ſe quia cum quælibet Creatura, diſtinguatur ab alia per aliquam perfectionem adeoq. dicat aliquam perfectionem, quam non dicit alia, patet euidenter non poſſe vnam cognoſci in alia, quia non poteſt, in illa cognoſci poſitiuè, idquod non eſt: Poteſt tamē quælibet Creatura cognoſci in Deo, quia cum Deus ſit Cumulus omnium perfectionum nulla eſt perfectio reperibilis in Creatura, quæ non reperiatur etiam in Deo, adeòque in illo non cognoſcatur perfectiſſimè; Nam defectus, qui ſupereſt, & non eſt in Deo, per Negationem cognoſci optimè poteſt.

20 Viſio Dei eſt ſimpliciter poſſibilis cuilibet intellectui creato, nulla enim ratio naturalis poteſt eius impoſſibilitatem demonſtrare, ac proindè neque inuenire excuſationem à fide dicente nos poſſe videre Deum. Hoc rectè probat S. Thomas ex appetitu, & inclinatione cuiuslibet Creaturæ ad viſionem Dei, & beatitudinem fruſtra enim natura nobis inſeruiſſet illam

incli-

inclinationem ad videndam cauſam primam, quam omnes ſentimus, ſi naturaliter poſſemus demonſtrare eius impoſſibilitatem.

21 Hic autem appetitus ad viſionem Dei, non eſt expreſſus, & abſolutus adeoquè neque erit in intellectu potentia poſitiua, quæ non eſt, niſi vbi inuenitur appetitus abſolutus: Hic autem non poteſt naturaliter haberi à Creatura, niſi de eo, de quo poteſt dari naturaliter ſpes, quæ nunquam poteſt dari de aliquo impedito per ipſas proprietates naturæ: Vnde ſi viſio Dei ſit impedita ab ipſis proprietatibus naturæ, non poterit naturaliter dari ſpes, adeoque neque appetitus abſolutus; ſicuti nemo ſperaret eleemoſynam ab aliquo cuius proprietas pauperies eſſet: Sed inter proprietates naturæ eſt impoſſibilitas formalis, ſeu modus aliquis excluſiuus formæ ſupernaturalis cum hac naturaliter incompoſſibilis, Quælibet enim natura eſt determinata ex ſe ad carentiam formæ ſupernaturalis per modum aliquem excluſiuum, ſicuti perſonalitas creata eſt excluſiua vnionis hypoſtaticæ; Patet ergò neque poſſe dari ſpem, neque appetitum abſolutè ad viſionem Dei, adeoquè nequè potentiam poſitiuam, quæ fundatur in ſpe abſoluta.

22. Hic igitur appetitus eſt tantum conditionatus, & in communi, dum enim euidenter cognoſcimus bonum eſſe amabile, & maius bonum, magis amabile, ſub illa ratione communi, venit, & poteſt etiam appeti uiſio Dei: Explicatur autem ille appetitus per modum quendam velleitatis, non quidem comparatiuæ, Sed talis vt quicunque doleret, ſi eam impoſſibilem crederet; & ſit paratus ad gaudium ſub conditione ſi ſit poſſibilis, & obtineatur. Dixi velleitatis nō comparatiuæ, quia ſi viſio Dei comparetur cũ contemplatione naturali Dei, cum hæc videatur naturaliter poſſibilis, & illa licet non videatur ſimpliciter impoſſibilis videatur tamen impoſſibilis naturaliter, ac proinde ſecundum diſcurſum naturalem non futura, quilibet deſiſter a conatu illam naturaliter acquirendi. Poteſt tamen haberi gaudium de hoc ipſo, quod non videatur eſſentiale, & euidens impedimẽtum ad viſionem Dei, quod videtur in irrationalibus (& in hoc ipſo fundatur aliqua æxiſtimatio, quam habet de ſe natura rationalis ſuprà irrationalem) Imo hinc ſumitur diſparitas, quare poſſit Creatura rationalis videre Deum, non vero brutum, Ratio eſt quia generaliter illa poſſunt ſupernaturaliter videre Deum, quæ naturaliter habent hanc velleitatem talis viſionis, non poteſt enim ex vna parte dare inclinationem natura ad aliquod impoſſibile, & ex alia Deus viſus, eſt tantum bonum, & tàm perfecta cauſa finalis, vt non poſſit non excitare tale deſiderium ſui; Brutum verò nullam habet velleitatem, aut appetitum, nequè conditionatum ad viſionem Dei ad quam Creatura rationalis habet, ſaltem appetitum conditionatum, & in communi, ex quo optimè conijcitur in Creatura intellectiua potentia viſionis Dei, non quidem poſitiua, ſed negatiua conſiſtens in non implicantia contradictionis.

23 Datur igitur in quolibet intellectu creato poſſibilitas ſimpliciter ad vi-

ad viſionem Dei ; & licet finiti ad infinitum nulla ſit proportio magnitudinis,& geometrica propria, eſt tamen maxima proportio inter Deum, vt viſibilem,& intellectum vt viſiuum,non quidem ità vt intellectus æquet, vel excedat infinitudinem Dei quod implicat finito reſpectu infiniti, ſed ità, vt ſicuti infinita eſt actiuitas Dei,& magiſterium infinitæ perfectionis, ita in intellectu ſit paſſiuitas,& docilitas infinita : Vnde licet intellectus ſit finitus in perfectione,erit tamē infinitus in docibilitate,& in hoc erit ſumma proportio.

24 Neq ex eo,quod viſio melioris obiecti debeat eſſe melior ſequitur viſionē Dei eſſe infinitam,quia viſio non eſt ſemper æquè melior, alia viſione,ac obiectum eſt melius alio obiecto,poteſt enim vnū obiectum,exempli cauſa Deus, continere omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices aliorum obiectorum,quæ cum ſint infinita arguunt infinitam perfectionem in illo; nunquam tamen vna cognitio poterit continere omnem perfectionem inferioris cognitionis, & ita licet viſio creata Dei ſit ſuprà infinitas cognitiones,quia non continebit omnes illarum perfectiones, non erit infinita.

25 Ex eo autem quod detur in nobis potentia ad viſionem Dei, & hæc ſit naturalis non benè infertur dari potentiā naturalem,eſt enim argumentum ſophyſticum tranſiens vitiosè à ſenſu diuiſo ad ſenſum coniunctum : ſicuti ſi quis diceret hic equus eſt pater, & eſt tuus,ergò eſt pater tuus: ſolum igitur probatur dari in nobis potentiam naturalem entitatiuè, quod eſt verum,non autem dari potentiam naturalem terminatiuè.

26 Sed hæc potentia naturalis entitatiuè fundatur in eo quòd, quodlibet ens dicat eſſentialem connexionem cum poſſibilitate cuiuslibet entis, ac proindè etiam intellectus cum poſſibilitate ſupernaturali viſionis Dei. Hæc autem eſſentialis connexio Dei, & cuiuslibet cum quolibet poſſibili optimè poteſt probari hoc diſcurſu, ſuppoſito tamen principio Ariſtotelico, quod duæ propoſitiones contrariæ, vel contradictoriæ ſemper faciant ſyllogiſmum,in ſecunda, vel tertia figura inferentem negationem eiuſdem de ſe ipſo exempli cauſa, ex hoc. *Omnis homo eſt lapis, aliquis homo non eſt lapis* ſequitur in Baorcco. *ergò aliquis homo non eſt homo*.

27 Hoc poſito, ſic diſcurro: tunc, A, exempli cauſa habet eſſentialem connexionem cum B, quando exiſtente A, exiſtit B,& implicante A, implicat B, in eo genere in quo datur connexio: ſed implicante poſſibilitate cuiuslibet creaturæ implicaret etiam Deus (idem dicendum de quolibet cum poſſibilitate cuiuslibet adeoquè & de intellectu cum poſſibilitate viſionis,) Vnde patet conſecutio dari in Deo eſſentialem connexionem,cum poſſibilitate cuiuslibet creaturæ. Minor probatur, maior enim eſt certa, tunc implicat aliquod,quando dicit duo prædicata contradictoria, ſeu eſſe, & non eſſe, ſed implicante poſſibilitate cuiuslibet creaturæ Deus diceret duo prædicata contradictoria,ſeu eſſe,& non eſſe: vnde patet ſequela, hæc minor vltima probatur hoc pacto, implicet exempli gratia lux: cum lux eſsētialiter ſit lux,& poſsibilis data hypotheſi quod ſit impoſsibilis,ſequetur

eſſe

eſſe impoſſibile id, quod eſſentialiter eſt poſſibile, quod eſt idem ac dicere, ſequi exiſtere duo contradictoria ſimul: & ex hoc ſequitur ſtatim Deum non eſſe Deum: Exiſtat enim v. g. lux & ſimul non exiſtat: Ergò Deus coëxiſtet luci, & ſimul nō coëxiſtet luci: Ex quo infertur Ergò Deus non eſt Deus; Quod vt clarius appareat; loco Dei in maiori dici poterit: omnis perſona diuina infinità coexiſtit luci: & in minori; Nulla perſona diuina infinita coëxiſtit luci: ex quo ſequitur in Cameſtres nulla perſona diuina infinita eſt perſona diuina infinita.

28 Ex hoc ſequitur repugnare etiam in Deo ſcientiam talis contradictionis, quia ipſa ſcientia eſſet Chymæra. Neque valet, quod dicunt aliqui poſſe Deum habere ſcientiam ſimplicis intelligentiæ identificatam ſecum de poſſibilitate Creaturarū, licet nō dicat eſſentialem connexionem; eo modo, quo licet non habeat eſſentialem connexionem cum futuro cōtingenti, habet tamen ſcientiam viſionis illius per denominationem intrinſecam, & identificatam ſecum: Non valet inquam hoc, quia ex hoc ipſo, quod illa ſcientia cognoſcens euidenter lucem non eſſe lucem, inferat euidenter exiſtere aliquod impoſſibile ſi exiſtat ipſa, patet illam ſcientiam eſſe Chymæram, ſemper enim eſt impoſſibile, id quod infert eſſentialiter impoſſibile, & Chymæricum: Quare hinc vlterius deducitur Deū habere eſſentialem repugnantiam ad illam ſcientiam, neque ſe habere ad illam, ſicuti ad ſcientiam de futuris contingentibus: Quia omnis ſcientia, cum qua Deus non habet eſſentialem repugnantiam eſt idem realiter cū Deo, & realiter exiſtit, licet non actu denominet: Vnde ſi Deus ſe haberet ad illam ſcientiam, ſicuti ad ſcientiam de futuro contingenti, illa realiter exiſteret in Deo, & eſſet Deus; ſed illa eſt Chymæra, quia infert eſſentialiter Chymeram: exiſteret ergò in Deo eſſentialiter Chymera, & Deus eſſet Chymæra, quod implicare per ſe patet.

29 Neque verum eſt Deum per ſuam cognitionem eſſentialem non cognoſcere niſi Deum, & præſcindere ab omnibus Creaturis; nam quilibet intellectus cognoſcendo vnum ſingulare obiectū poteſt facere nomē contradictorium dicendo *Non ego* & Deo eſt notum illud principium *Impoſſibile eſt idem eſſe, & non eſſe*, ergò Deus cognoſcendo ſe ipſum, cognoſcit Deum eſſe Deum, & nullum non Deum eſſe Deum. Sed cognitio Dei non eſt confuſa, ita vt lateat aliqua differentia, ergò cognoſcit Petrum eſſe Petrum, Lapidem eſſe Lapidem &c. Quod eſt idem, ac dicere non Deum eſſe non Deum. Hæc igitur cognitio non videt impoſſibilitatem in his obiectis, & in Chymeris non videt poſſibilitatem, ſed non videre impoſſibilitatem eſt videre poſſibilitatem, & è contra; Ergò illa diuina cognitio omnia eſſentialiter cognoſcit, quædam vt poſſibilia, quædam vt impoſſibilia; at illa cognitio non poteſt eſſe niſi eſſentialiter vera. Ergò habet connexionem eſſentialem cum poſſibilitate poſſibilium, & cum impoſſibilitate impoſſibilium.

30 Hæc propoſitio *Entia naturalia eſſent poſſibilia licet non eſſent poſſibilia*

Entia ſupernaturalia Ita etiam *Deus poſſet creare Mundum etiamſi non eſſet Trinus*, & ſimiles propoſitiones, ſunt veræ non ſimpliciter, ſed propter noſtram ignorantiam; nos enim, quia non videmus connexionem omnium naturalium cum ſupernaturalibus, aut cum Myſterio Trinitatis optimè per rationem naturalem poſſumus facere illas propoſitiones; non tamen ſunt veræ ſimpliciter, quia Deus optimè ſcit impoſſibile eſſe, ſe non eſſe Trinum, & Entia naturalia non connecti cum ſupernaturalibus: Quare hæ propoſitiones ad ſummum inferent non eſſe naturaliter euidentē connexionem Entium naturalium cum ſupernaturalibus; & cum Myſterio Trinitatis, nullo autem modo inferunt negationem ſimpliciter connexionis vnius effectus, cum poſſibilitate alterius, vel Dei cum poſſibilitate cuiuſcunque.

31 Ex eo, quod Deus ſit Ens ſummè independens, ſummè neceſſariū, abſolutum, & vnum, optimè confirmatur noſtra ſententia: Quia ſi eſt ſummè independens, abſolutus, neceſſarius, & verus, hoc eſt, quia excludit omnem dependentiam, contingentiam, & diuiſionem, & has veras, nō Chymericas alioqui non eſſet ſummè independens, neque eſſet magna Dei excellentia excludere dependentiam Chymericam, aut eſſe quid melius Chymæra. Ergò dicit illas, vt poſſibiles in alijs rebus, adeoque neceſſariò affirmat illarum poſſibilitatem. Deinde ſi Deus eſt ſummè indepēdens neceſſariò cognoſcit ſuam independentiam, vt independentiam, adeòque cognoſcit dependentiam, quam de ſe negat, At in hac non videt impoſſibilitatem, ergò videt poſſibilitatem non quidem intra Deum, ſed extra Deum.

32 Licet autem Deus dicat eſſentialem connexionem cum Creaturis, non ſequitur tamen Deum dependere à Creaturis, vel referri realiter ad illas, quia Deus non connectitur cum Creaturis, vt exiſtentibus, ſed tantum cum poſſibilitate Creaturarum verificante propoſitiones æternæ veritatis, quæ poſſibilitas, ſeu qui ſtatus poſſibilitatis non differt, neque diſtinguitur ab eſſentia Diuina, & eius cognitione eſſentialiter vera.

33 Vnde hæc connexio non eſt relatio realis, ſed rationis; Relatiua enim realiter ſūt illa quorum eſſe, eſt ad aliud ſe habere, vt coëxiſtens ſibi, non quomodocunque: ſolum ergò cōnotatur ex illa connexione Creaturas habere poſſibiliter relationem realē ad Deum. Hinc patet etiā, quod licet volitiones liberæ diuinæ connectantur cum Creaturæ exiſtentia, nō tamen dicant relationem realem, quia hæc petit vt eſſe vnius ſit ad eſſe alterius, & volitiones liberæ diuinæ connectuntur tantum, vt denominātes, non verò vt exiſtentes... Materia prima refertur quidem realiter ad formam ignis e.g. quia connectitur eſſentialiter cum illa, non vt exiſtente in ſe, ſed vt exiſtente in omnipotētia diuina, Vndè erit potius relatio ad omnipotentiam diuinam, quæ diſtinguitur realiter à materia, & denominat formam poſſibilem; & quamuis Deus connectatur vagè, vel cum exiſtentia Creaturæ, vel cum negatione exiſtentiæ, non tamen Deus connectitur

cum

cum aliquo diſtincto à ſe, quiá negatio fundamentalis verificatiua ſciẽtiæ Diuinæ de nó exiſtentia Creaturæ, non eſt aliquod Ens abuſiuum diſtinctum à Deo, ſed eſt ipſe actus liber Dei impediens Craturæ exiſtentiam; Negatio verò formalis obiectiua eſt ipſa exiſtentia abſes Cræaturę denominata ab hoc actu diuino. Quare nunquam erit aliquid diſtinctum à Deo: & probata remanet eſſentialis connexio cũ impoſſibilitate Creaturarũ, ita tamen, vt nunquam cum aliquo diſtincto â ſe connectatur Deus.

34 Probata hac connexione eſſentiali cuiuslibet cum quolibet, adeòq; etiam intellectus cum viſione ſupernaturali Dei, patet dari in intellectu ſecundũ ſe potentiã aliquã ad viſionẽ ſupernaturalem Dei: Dixi *aliquam*, & ad viſionem *ſuper-naturalem* Quia viſio Dei per eſſentiam eſt ſupernaturalis, ſeu impoſſibilis cuilibet Creaturæ viribus naturalibus. Probat hoc S. Thomas ex proportione graduũ materialitatis, & immaterialitatis ad modũ naturalem operationis: Videmus enim naturas nimis materiales ſcilicet infinitè diuiſibiles, & homogeneas eſſe penitus incapaces cognitionis ſine vlla exceptione: Rurſus videmus omnes naturas non longe recedentes ab hac ſumma materialitate, ſed addentes Etherogeneitatem ſolum ſeruientem augmento formationis, & propagationis capaces eſſe tantum vitæ, & incapaces cognitionis ſine vlla exceptione: Denique videmus omnes naturas minus materiales, quæ neque ſunt penitus homogeneæ, neq. parum Etherogeneæ etherogeneitate, & organizatione dicta, eſſe capaces cognitionis ſine vlla exceptione, & inter has ſolam illam, & omnem naturam, quæ eſt indiuiſibilis, & ſpiritualis eſſe capacem intelligendi: Et inter ſpirituales illam, quæ eſt capax componendi ſubſtantiam corpoream dum eſt in corpore non videre, ſubſtantias ſeparatas à corpore, ſed ſolum ea intelligere, quæ per ſenſus poteſt cognoſcere: Angelos vero quorum ſuppoſita ſunt compoſita, ſcimus naturaliter non videre niſi compoſita, & inſtar illorum Deum cognoſcere: Cum ergò in tanta naturarum varietate, vniformiter ſeruetur hæc Regula, conſtat proportionem ſeruari inter modum eſſendi, & modum operandi naturaliter: Cum ergò Deus ſit omninò, & penitus ſimplex, patet naturaliter à nullo, niſi à ſe videri poſſe: Qui profectò diſcurſus eſt dignus D. Thomæ ingenio, & noſtro iudicio ſolidiſſimus, & nulla ratione euertibilis: Ex hoc fit inter obiectum, & potentiam viſiuam naturaliter dari quandam propinquitatẽ in modo eſſendi perfectiuo: At Deus infinite diſtat à quolibet alio potente videre ipſum: Non ergò poteſt naturaliter videri: poteſt quidem ſupernaturaliter ab eo, qui naturaliter intelligere poteſt ſcilicet cognoſcere omnia quod fit credibile ex appetitu velleitatis, quẽ diximus, & ex eo quod credibile eſt Deum poſſe vti Magiſterio, & docere plura vt melius intelligamus, quam naturaliter poſſumus.

35 Poſt hanc non deſunt aliæ rationes efficaciſſimæ, quibus eadem veritas oſtẽditur: Prima ſit, quia omnis reuelatio, & locutio diuina de aliquo, quod nõ poteſt ſciri naturaliter, ſeu proprio ingenio, ſed ſolo *Deo* docẽte eſt ſupernaturalis, ſed viſio Dei eſt manifeſtatio, & reuelatio de aliquo ad quod

nõ poteſt proprio marte, & ingenio pertingere Creatura, & ad quod ſciedũ requiritur magiſterium diuinum, & reuelatio diuina, Vnde patet conſecutio illam eſſe ſuper naturalem : Maior propoſitio videtur euidens, quia omnes Theologi diſtinguunt doctrinam ſacram à naturali per hoc, quod illa non poſſit ſciri niſi per reuelationem diuinam, naturalis verò poſſit. Minor etiam patet, quia quælibet viſio Dei, eſt viſio totius, quod eſt Deus adeòque eſt viſio ipſius viſionis Dei, (hæc enim Deus eſt, quia quicquid eſt in Deo eſt Deus) ſed hæc viſio, qua Deus ſe videt non poteſt ſciri, niſi Deus velit illam liberè manifeſtare, & hoc eſt Deum loqui, & reuelare. Vnde patet viſionem Dei, eſſe liberam Dei manifeſtationem de aliquo quod non poteſt naturaliter, & proprio marte ſciri, adeòquè eſſe ſupernaturalem. Quæ ratio non ſolum probat de ſubſtantia intellectiua creata actu exiſtente, ſed de qualibet poſſibili. Semper enim eâdem forma argumentandi demonſtrabitur neceſſariam eſſe reuelationem diuinam, vt videatur Deus, ac proinde neminem poſſe proprio ingenio, & marte ſcire ſeu videre, quid ſit Deus prout eſt in ſe.

36 Conſonat rationi præcedenti teſtimonium illud Pauli, quæ ſunt Dei nemo cognoſcit niſi ſpiritus Dei, quo indicatur neceſſariam eſſe diuinam reuelationem, vt videatur Deus prout eſt in ſe: quid enim magis Dei, quam Deus ipſe & Trinitas.

37 Præterea ſi alicui Creaturæ eſſet naturaliter debita viſio Dei, vel eſſet tanquam identificata cum eſſentia, vel tanquam proprietas naturaliter fluens, vel ex Dei reuelatione libera: ſi hoc vltimum, iam erit ſupernaturalis viſio, ſed primùm, & ſecundum, etiam ſunt impoſſibilia, quia nulla Creatura poteſt eſſentialiter, aut per ſuas naturales proprietates viuere. Actus enim vitalis requirit duo, primò vt ſit perfectio ab intrinſeco ſeu ab ipſa natura non merè paſſiuè ſe habente. Secundò vt non ſit à determinatione generantis ipſam; has verò conditiones nulla Creatura poteſt habere per ſuam eſſentiam, aut naturales proprietates, nam cum quælibet Creatura ex eo, quod ſit creata, merè paſſiuè ſe ipſam habeat, & ad naturalem proprietatem determinetur à ſuo factore, ſequitur euidenter nulli naturæ creatæ, & naturali proprietati poſſe conuenire vtramque conditionem eſſentialiter requiſitam ad vitam actualem. Vtraque tamen conditio conuenit Naturæ Diuinæ, quæ cum per ſe ipſam ſit à ſe, ſeu à nullo alio, neque merè paſſiuè ſuam perfectionem eſſentialem habet, neque à determinatione generantis.

38 Et licet cuilibet Creaturæ rationali debeatur beatitudo naturalis ſuppoſita Innocentia, quia quodlibet fertur magno impetu in ſuum finem proprium, in quo quieſcat: Hinc tamen non ſequitur naturaliter poſſe deberi naturæ rationali Creatæ viſionem Dei, alioqui deberetur alicui Creaturæ tanquam beatitudo naturaliter debita viſio Dei; ac proindè illa viſio ex inclinatione propriæ Naturæ eſſet neceſſaria ad depellendam miſeriam, & dolorem æternum; ad quod amiſſio naturalis beatitudinis inducit:

inducit: Deu ſergò viſus reſpectu Naturæ potentis videre naturaliter ipſum eſſet bonum neceſſarium ad depulſionem Miſeriæ, & doloris, & nó eſſet cuilibet bonum ſufficiens, & pluſquam ſufficiens, neque haberet reſpectu cuiuslibet eſſe bonum delicioſum, ideſt Maius illo, quod requiritur ad depulſionem doloris, & Miſeriæ: Hoc verò patet eſſe abſurdũ: Ratio autem huius eſt, quia bonum neceſſarium tantum ad depulſionem doloris eſt vile bonum, fundatur enim in indigentia, & eſt tale, vt dolorem afferat eius abſentia; vndè propriè debetur ſeruis quorum felicitas conſiſtit in carentia doloris. Bonum verò delicioſum eſt vltrà indigentiam, & eſt tale cuius abſentia non affert dolorem, ſed tantum parit gaudium præſentia. Bona igitur, quæ ſunt multum neceſſaria vilia ſunt: Ita ſenſus tactus viliſſimus, quia maximè neceſſarius ad vitam. Oculi nobiliſſimi, quia parum neceſſarij; hinc homines viliores Angelis, hi enim tantum contemplationi ſeruiunt, illi verò etiam neceſſitati vitæ. Naturaliter igitur tantum beatitudo naturalis debetur, quia naturaliter non debetur, niſi beatitudo neceſſaria cuius carentia afferat dolorem (hoc enim tantum Natura dat) quod debetur ſeruis, quales nos naturaliter ſumus. Ne itaque dicamus Deum viſum in ſe eſſe vile bonum, quale eſt omne bonum non delicioſum ſed ſolum Neceſſarium ad depulſionem doloris, debemus dicere non eſſe naturaliter debitam alicui intellectui creato viſionem Dei, propter indigentiam; eo enim ipſo eſſet neceſſaria ad depellendum dolorem.

39 Neque valet, quod dicunt aliqui beatitudinem ſupernaturalem eſſe bonum neceſſarium, eo quod eleuati ad hanc beatitudinem vehemẽter doleant, ſi illam non aſſequantur, & damnati de facto dolent ob iacturam voluntariam boni ſupernaturalis. Nam damnati dolent obiacturam boni neceſſarij, non ſecundum ſe, ſed neceſſitate impoſita à iuſto Iudice. Eleuatis verò ad beatitudinem ſupernaturalem, non affert dolorem talis beatitudinis amiſſio propter naturæ indigentiam, ſed propter ſpem acquiſitam ab illo ordine, & propter commutationem beatitudinis naturalis cũ ſupernaturali; ſicuti doleret, qui Iulium habens neceſſarium ad vitam illum cum aureo mutaret, & deinde aureum amitteret abſque eo quod Iulium recuperaret.

40 Imò hinc duplex naſcitur argumentum pro noſtra ſententia. Primò quia tantum gaudium debet afferre bonum naturaliter debitum ſi poſſideatur, quantum dolorem afferret, ſi amitteretur. Bonum enim naturale, & malum contrarium proportionem ſeruant in moleſtia, & Iucunditate. At verò hoc eſt impoſſibile reſpectu beatitudinis ſupernaturalis, quia dolor æternus nullã habet proportionẽ cũ gaudio talis beatitudinis, ſẽper enim hoc maius eſt: & ratio eſt, quia beatitudo ſupernaturalis habet pro obiecto formali infinitũ bonũ viſũ in ſe, Deũ ſcilicet, & reſpectu dãnati nũquam obiectũ formale erit bonũ infinitũ, cũ inter pœnas damnati hæc vna ſit vt nunquam poſſit ſummè Deum amare: Et licet peccatum mortale

Digitized by Google

tale ſit malum, quaſi infinitum, nunquam tamen eſt tantum malum, quantum bonum eſt Deus. Quare hinc fit malum poſſibile in ordine naturæ, ſemper eſſe maius, quam bonum in eodem ordine, quia nullum bonum naturale eſt tãtum bonum, quantum eſt malum peccatum mortale. Contrà verò in ordine ſupernaturali, ſemper maius eſt bonum obiectum, quam quodlibet malum poſſibile: ex quo patet euidenter non poſſe beatitudinem ſupernaturalem eſſe naturaliter debitam.

41 Secundum argumentum, quod naſcitur eſt hoc, quicunque videt Deum, illum amat amore charitatis; Charitas verò ex vna parte amat ſine modo, & ex alia quieſcit in voluntate Dei. Ideoquè beati tanta viſione quieſcunt; at ſi Creatura, aliqua naturaliter videret Deum illum amaret ſine modo, & non quieſceret in voluntate Dei. Vnde doleret ſi non infinitè amaret, & infinitè videret; ex eo enim quod ille amor eſſet naturalis non poſſet quieſcere in voluntate Dei, nam ideò Deus vt Author naturæ dat tantum, quia tanto gradu eſt contenta natura: Quare ſi illa Creatura naturaliter videret, & amaret vt ſupponitur, doleret niſi videret & amaret infinitè quãtum ſcilicet poteſt amor ille; ſed hoc nunquam poſſet, quia non datur viſio infinita. Ergò ſemper doleret quod eſt abſurdum.

42 Ex hoc autem, quod vltimò diximus opitmè deducitur ſecunda Ratio implicantiæ viſionis Dei prouenìens ex indignitate naturæ; hæc autem indignitas poteſt multipliciter declarari, Primò quia qui Deum videt debet habere ſummã charitatem, illumque ſummè amare (impoſſibile enim eſt quin ſummè ametur id, quod videtur ſummè amabile) ſed quælibet perſona purè creata eſt indigna habendi naturaliter charitatem, quia ſi haberet naturaliter charitatem, cum Charitas ſit virtus iuxta Paulum *omnia credens, omnia ſperans*, poſſet etiam naturaliter habere fidem, & ſpem, quæ euidenter ſuperant vires naturales (præſtantia enim fidei eſt, vt eam habens credat, quæ ſunt ſuprà rationem naturalem, & per ſpem Theologicam aggrediatur quis bonum ſuprà ſuas vires: innixus tantum auxilio diuino) Vnde patet quamlibet perſonam purè creatam, eſſe indignam viſione Dei naturaliter. Licet autem in Chriſto reperta fuerit charitas ſine fide formali, fuit tamè in illo fides aliqua radicalis, quæ ſufficit, talis ſcilicet affectus ratione cuius haberet fidem, niſi eſſet vnio hypoſtatica, & viſio Dei; Vnde patet non poſſe dari charitatem ſine fide, & ſpe aut ſine virtute illis vtendi, quas oſtenſum eſt naturaliter implicare.

42 Sed quia videtur certũ, quod qui videt Deũ debeat habere charitatẽ optimè explicatur alio pacto, indignitas naturæ ad viſionẽ Dei, quia cũ propriũ ſũmæ charitatis ſit ſũma offerre Deo? erit etiam proprium charitatis offerre illi naturam Deificatam vnione hypoſtatica, ſeu ſubijcere Deo aliquam perſonam, quæ ob eandem naturam cum diuina ſit libera ab omni ſubiectione: Sed quælibet perſona purè creata eſt indigna hac ſubiectione, quã tantum eſt dignus Chriſtus, quippe qui habet naturam Diuinam, & perſonam liberam ab omni ſubiectione. Vndè patet quamlibet

perſonam

Digitized by Google

perſonam purè creatam eſſe in dignam Charitate; Quod autem proprium charitatis ſit offerre Deo, vt ſubiectam perſonam liberam ab omni ſubiectione patet, quia Chriſtus habuit habitum charitatis, eiuſdem rationis cum noſtro, & tamen ſubiecit Deo ſuam perſonam, quæ vt potè diuina erat libera ab omni ſubiectione.

44 Probatur vlterius indignitas naturæ ad viſionem Dei, quia ſi eſſet digna naturaliter videre Deum, hoc eſſet per operationem perfectiſſimã; eo quod beatitudo naturalis, cum ſit optimum naturale, debeat eſſe illa ad quam natura adhibet omnes ſuas vires, & operatur quantum poteſt: Sed quando natura adhibet omnes ſuas vires, tunc eſt magis inepta ad viſionẽ Dei; quia tunc adhibet omnes ſuas vires quando operatur elicitiuè, & obiectiuè (Creatura enim non ſolum poteſt intelligere, ſed ſe ipsá intelligere concurrente ipſa tamquam obiecto formali) ſed talis operatio, ſeu cognitio pendens à concurſu elicitiuo, & obiectiuo creaturæ eſt ænigmatica reſpectu Dei, quia nõ illum videt prout eſt in ſe, ſed tantum in Creatura; ergò patet naturam eſſe indignam viſione Dei, cum enim ſummè ex ſe operatur tunc eſt magis inepta.

45 Verum quidem eſt, quamlibet Creaturam eſſe dignam beatitudine naturali, quia ex inclinatione, quam habet quælibet ad ſuum bonum, ita vt doleat ſi illud non habeat, prouenit dignitas ad negationem mali prouocatiui iræ, ſi non compenſetur (ira autem maior eſt, vbi minor potentia compenſationis, ideò multa in fœminis, vbi nullæ ad compenſandũ vires; nulla in Deo, in quo ſumma potentia compenſationis) ex onere verò, quod dat natura, vt quælibet quærat pacem, (quæ definitur à Cicerone *tranquilla Libertas*) & vt concorde t cum cœteris naturis intelligentibus prouenit dignitas ad præmium huius concordiæ. In quo conſiſtit beatitudo naturalis, ne alioqui daretur onus ſine honore à quo refugit natura.

46 Sed hæc dignitas naturæ ad beatitudinem naturalem nihil obeſt indignitati cuiuſcũq. Creaturæ ad viſionẽ Dei, nã vel talis Creatura eſſet peccabilis, vel impeccabilis, ſi eſſet peccabilis eſſet indigna, quia dignitas ad viſionẽ Dei, eſſe debet eximia, adeoquè propter ſuam excellentiam debet reperiri in aliqua ſanctitate eximia, quæ ſit incompoſſibilis cum peccato mortali, vti eſt gratia; dignitas verò naturæ, quia ſine ſui deſtructione poteſt admittere peccatum mortale non eſt ſufficiens ad viſionem Dei, quæ vt potè ſummum bonum requirit præſtantiſſimam ſanctitatem.

47 Si verò illa eſſet impeccabilis, neque eſſet digna viſione Dei, quia quælibet dignitas debet fundari in aliquo Iure, & Ius in aliquo quod ſit proprium. Illa verò Creatura ſi eſſet impeccabilis nihil haberet proprium. Nos enim nõ habemus aliud bonum proprium, quod relinquamus propter Deum niſi peccatum (cœtera nempè bona, Dei ſunt) quod peccatum Licet, non ſit verè bonum, eſt tamen bonum imaginarium pro quo poſſumus relinquere Licet imprudenter beatitudinem veram, & quod ſufficit ad

cit ad

cit ad hoc vt aliquid demus prò Deo; Vndè patet, quod ſi illa creatura eſſet impeccabilis, nihil haberet proprium æſtimabile, quod daret prò Deo, aut prò illo relinqueret, adeòque nullum prorſus haberet Ius, & dignitatem ad viſionem Dei.

48 Ita ſi infans charitate præditus rapiatur in Cœlum erit dignùs viſione Dei; Quia licet non reliquerit peccatum, adeòque nihil dederit, eſt tamen ſpoliatus libertate proxima ad peccandum, vt Deum æternè amet, quod ſufficit ad fundandum Ius compenſatione dignum, nemo enim debet ſpoliari libertate ſine compenſatione præcipuè ſi ſpoliatio fiat in gratiam alteriùs, vt eſſet in caſu noſtro.

49 Imò hinc deſumitur vlterior ratio pro noſtra ſententia, quæ hoc pacto poteſt formari, Gratia habitualis, Charitas, & viſio Dei, ſunt dona debita naturaliter ſoli Chriſto, aut perſonæ diuinæ aſſumenti naturam creatam, ergò non poſſunt eſſe connaturalia vlli perſonæ purè creatæ, alioqui eſſet etiam debita vnio hypoſtatica. Antecedens patet, quia cum perſona pure creata ſit naturaliter ſerua, nunquam erit naturaliter digna bonis, quæ excedunt conditionem ſeruilem, & ſunt propria filij; ſed deſpōſatio cum Deo, & illius filiatio, quæ habentur per gratiam, & Charitatem ſuperant conditionem ſeruilem, & ſunt propria filij, vnde patet illis eſſe indignam quālibet perſonam purè creatam, & eſſe dignum tantum Chriſtum, aut aliam perſonam diuinam, quæ aſſumendo alienam naturam ſubijciat Deo perſonam liberam ab omni ſubiectione.

50 Optimè autem debetur viſio Dei humanitati vnitæ perſonæ diuinæ, quia quælibet natura intellectualis debet agnoſcere dignitatem ſuæ perſonæ vt illam æſtimet, ergò humanitas Chriſti etiam debet agnoſcere ſuam perſonam, ſed non poteſt cognoſci illa perſona abſque eo, quod cognoſcatur eſſentia diuina. Ergò hæc etiam debetur: Imò filius naturalis Dei debet videre faciem ſui Patris, illumque amare amore naturaliter ſoli filio naturali poſſibili; ideò datæ ſunt à natura diuina, vt dotes propriæ humanitatis Chriſti gratia virtutes ſupernaturales, & lumen gloriæ; & licet natura diuina potuiſſet per ſe efficere hunc amorem & viſionem Dei in humanitate Chriſti, tamen vt Chriſtus præberet ſe nobis exemplum virtutum vniuocum debuit habere virtutes ſibi ſoli naturaliter debitas, & nobis communicabiles ſupernaturaliter ex quā communicatione charitatis, & aliorum donorum euadimus nos filij adoptiui Dei.

51 Sed ex hac adoptione aliud prò nòbis conficitur argumentum, tum quia adoptio nihil aliud eſt, quam aſſumptio in locum filij perſonæ, quæ ſit extranea à naturali coniunctione & à Iure ad bona filij, tum quia bona, quæ ſunt debita filio naturali; vel adoptiuo ſoli, naturali ſunt naturaliter debita, adoptiuo verò tantum ex bēneficio, ſeu ſupernaturam, & licet in nobis adoptio Dei, nō ſit per modū fictionis, vt in humanis, eſt enim vera filiatio, ſicut eſſet verè lucidus lapis, ſi illi accidētaliter tamē daretur lux ſolis, nō tamē hinc fit vt nō ſint ſuper naturā bona, quæ dātur filio adoptiuo.

52 Inter

52 Inter alias autem rationes, quibus probatur implicantia viſionis Dei naturaliter, non tenet infimum locum illa, quæ ſumitur ex defectu potentiæ; Si enim poſſet aliqua Creatura naturaliter videre Deum quantitatem viſionis determinaret ipſa natura intellectus, & obiecti formaliter, ſed eſt impoſſibile, vt viſio Dei determinetur ab alio, quam à volũtate diuina; vnde patet conſecutio. maior probatur, quia ſemper in operatione naturali ab inæqualitate operationum deſumitur inæqualitas cauſarum, ſicut in bilance ab inæqualitate inclinationum inæqualitas ponderũ declaratur, & effectus naturalis in hoc diſtinguitur à ſupernaturali, quod naturalis determinetur ab ipſa natura & obiecto, nullo modo expectando voluntatem Dei quæ determinet; cum Deus in naturalibus concurrat tãtum per omnipotentiam nihil faciendo ex parte potentiæ, quando ad effectum ſupernaturalem, requiritur ſemper volitio aliqua diuina conſtituens principium potentiæ, & determinans quantitatem effectus. Supernaturale enim ex definitione Nazianzeni eſt impoſſibile per naturam, & volenti Deo poſſibile; vnde patet quod ſi viſio Dei ſit effectus naturalis, vt ſupponitur illi Creaturæ, debebit illa determinare quantitatem viſionis.

53 Quod autem implicet, quemlibet intellectum creatum determinare quantitatem viſionis probatur, quia omnes intellectus ad hunc effectum ſunt æquales quælibet enim natura intellectualis creata poteſt fieri à Deo æquè ſancta per vnionem hypoſticam ideſt infinitè ſancta, & digna, & quælibet poteſt eleuari adæqualem viſionem, & amorem non enim ad hũc effectum plus poteſt natura Angeli, quam hominis, alioqui melior eſſet perſona diuina Angelus, quam perſona diuina homo bonitate ſanctitatis, & dignitatis ad viſionem Dei, quod eſt abſurdum. Deinde neque determinatio poteſt ſumi ab obiecto, nam obiectum in hoc caſu eſt infinitũ, vnde cum intellectus, quia ex natura operatur, faciat quantum poteſt, & obiectum ſit infinitum, viſio deberet eſſe infinita. Sed hæc implicat, quia ſemper Deus poteſt dare maiorem, & maiorem viſionem. Neque reſtat alia ratio determinandi, vt diſtantia localis, aut aliud impedimentum, quia Deus propter immenſitatem eſt infinitè propinquus, & poteſt omnia impedimenta tollere: vnde patet determinationem viſionis haberi tantum ab arbitrio Dei, adeòque non poſſe illam viſionem eſſe naturalem.

54 Licet autem tùm Deus, qui eſt perfectiſſimus, & ſummus; tùm ſenſus, qui eſt Imperfectiſſimus, & infimus poſſint videre omnia, & ſingula ſua obiecta, neque ex hoc ſequitur poſſe hoc etiam intellectum, qui eſt medius. adeoque poſſe videre etiam Deum; quia intellectus nunquam poterit videre caſum ſuæ non exiſtentiæ, adeòque nunquam poterit ſingula ſua obiecta videre, Ratio autem totius eſt, quia videre omnia, & ſingula obiecta poteſt fundari in aliqua perfectione ſimpliciter ſimplici communicabili Deo, & ſenſui, non verò intellectui creato; Res enim inferiores ſemper habent aliquem gradum perfectionis ſimpliciter ſimplicis incom-

municabilem Enti ſuperiori, & communicabilem tantum Deo, adeòque nunquam poterit demonſtrari dari potentiam naturalem in Creatura ad viſionem Dei.

55 Poteſt igitur videri à Creatura tantum ſupernaturaliter Deus, ſed nullo modo poterit videri per ſimilitudinem aliquam Creatam, quare implicat contradictionem ſpecies impreſſa Dei. Primò quia de ratione ſpeciei impreſſæ eſt ſupplere diſtantiam obiecti, quod poteſt diſtare vel loco vel tempore, vel per negationem, concurſus obiectiui, & motiui efficientem perfecta efficientia: Deus autem neque poteſt diſtare loco, quia eſt immenſus; neque tempore, quia æternus, neque poteſt non concurrere obiectiuè, quia eſt obiectum formale, & cauſa immediata viſionis, cuius omnis formalitas, & perfectio eſt à Deo, in quo omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices continentur.

56 Neque verum eſt poſſe Deum delegare ſuum concurſum obiectiuum Creaturæ: Quia omnis viſio habet aliquam perfectionem ſimpliciter ſimplicem communem tantum ſibi, & viſioni, quâ Deus ſe Videt. Vndè cũ nulla Creatura poſſit illam perfectionem habere, patet nulli Creaturæ poſſe ſuum concurſum delegare. Neque valet dicere cum Vaſquez D. Thomam non negaſſe ſpeciem impreſſam, quæ non ſit ſimilitudo obiectiua. Nam ſpecies impreſſa ſemper eſt ſimilitudo obiectiua, & tantum differt ab alijs ſimilitudinibus, quod illæ ſolum oſtendant prædicata communia ſibi, & obiectis, ſpecies verò oſtendit prædicata propria obiecti.

57 Secunda ratio D. Thomæ, quare implicet ſpecies impreſſa illa eſt, quia natura creata differt ab increata in eo, quod ſit imperfecta in ratione intelligibilis, adeòque compleri poſſit per ſpeciem impreſſam, per quam Angelus ſuperior e. g. melius cognoſcit Angelum inferiorem, quam hic cognoſcat ſe ipſum, ſed Deus ſeu natura Diuina eſt magis intelligibilis ſe ſola, quam per aggregatum reſultans ex Deo & Creatura, ſeu ex Deo & ſpecie; quia hoc aggregatum includit aliquam imperfectionem quâ caret ſolus Deus. Vndè non ſolum intelligibilitas Dei non poterit augeri per ſpeciem, ſed ſi ita intelligeretur, erit cognitio ænigmatica, quia per Creaturam, & ſic per defectum.

58 Denique Eſſentia Dei continet eminenter in ſe quidquid ab intellectu creato naſci poteſt, Vndè patet non poſſe repræſentari per ſpeciem. Eſſẽtia enim diuina poteſt repræſentare omnes veritates cõtingẽtes oppoſitas in ſenſu diuiſo; Species verò nũquã poteſt repræſẽtare negationẽ ſuã, quã poteſt ſolus Deus; Vnde cũ potiùs obũbret Deũ, patet illam implicare.

59 Lumen gloriæ licet determinet indifferentiam intellectus ad obiectum non eſt tamen ſpecies impreſſa, quia non determinat ex indigentia obiecti neque perfecta determinatione obiectiua, relinquit enim indifferentiam ad vidẽdum hoc, vel aliud decretum, & ad rationem ſpeciei impreſſæ requiritur vis determinatiua proportionalis naturæ obiecti

Viſio

Viſio autem ipſa eſt verbum Mentis ſumpto verbo in eo ſenſu, quo ſignificat terminũ productum per actionem intellectiuam: Nó videtur enim concedendum viſionem Dei eſſe meram actionem, ſed dicendum eſt habere terminum diſtinctum, tum quia viſio eſt magna perfectio, quam non dicunt modi (qui ſunt paruæ entitates, & opportuit ita eos eſſe, vt perfectio effectus non tribueretur ipſis, ſed cauſis) tùm quia ſi eſſet mera actio, viſio Angelica eſſet eſſentialiter diſſimilis humanæ, quod eſt falſum. Pariter eadem viſio eſt ſpecies expreſſa, ſi ſpecies expreſſa ſumatur pro verbo in priori ſignificatione, Si verò ſumatur pro ſimilutine obiectiua potente facere, vt per reflexionem ad actus melius videremus Deũ, prout eſt in ſe, neque eſt ſpecies expreſſa, quia quodlibet creatum obumbrat perfectionem Dei.

60 Implicat etiam ſpecies quidditatiua, & abſtractiua Dei impreſſa vel expreſſa, quia vel cognoſceret Dei exiſtentiam, ita vt eſſentia cognitionis Dei pẽderet ab exiſtẽtia Dei, & ſic non cognoſceret abſtractiuè; quia actus imaginis caret dependentia ab exiſtentia Dei. & eſt indifferens ad eam affirmandam, vel negandam: vel ita cognoſceret vt non videret exiſtentiã in Deo, & cũ nõ exiſtere in Deo ſit defectus, & Deus infinitè diſtet à quolibet defectu confunderet Deum cum aliquo infinitè diſtante à Deo, adeoquè non quidditatiuè cognoſceret, quod eſt contra ſuppoſitum. poteſt quidem cognoſci Deus, licet non cognoſcatur diſtinctè hæc Creatura, quam poteſt facere Deus, Quia hæc Creatura diſtinguitur realiter à Deo; At exiſtentia Dei eſt omninò idem cum Deo, Deum enim eſſe, & Deum exiſtere idem ſunt: Vnde non cognoſceretur Deus, niſi cognoſceretur ipſius exiſtentia.

61 Implicat oculum corporeum, ſeu quamlibet potentiam ſenſitiuã videre, ſeu attingere Deum, quia potentia ſenſitiua nunquam poteſt intelligere; videre autem Deum eſt intelligere; Qui enim videt Deum, poteſt cognoſcere omnia aliqua ratione in Deo; hoc autem iam eſt intelligere: Ratio autem quare potentia ſenſitiua non poteſt Intelligere, ea eſt, quia intelligere eſt dare vniuerſaliter ſpiritualitatem quandam intentionalem obiecto, quam ſpiritus rectè poteſt dare cum in ſe ſit ſpiritualis; Potentia autem ſenſitiua non poteſt: nemo enim dat, quod non habet, & ipſa non eſt ſpiritualis; ex hac eadem ratione ſit potentiam ſenſitiuam non poſſe facere vllum vniuerſale, quia facere vniuerſale eſt dare vnitatem, & indiuiſionem obiecto, quod non poteſt potentia corporea, quæ ſicut in ſe eſt diuiſibilis, ſuæ operationi non poteſt dare indiuiſionem, ſed tantum diuiſionem, quam in ſe habet.

62 Probatur deinde, quia potentia ſenſitiua determinat ſibi obiectũ, ſicut nutritiua alimentum, ex quo implicat contradictionem nutritiuum eſſe aliud quam alimentum conuertibile in ſubſtantiam aliti; Quare ſicut implicat contradictionem, aliquem nutriri ſubſtantia diuina, ità etiã implicat oculum videre Deum, viſibile enim eſt, quod eſt lucidum ſeu

colo-

coloratum: præterea ſi poſſet oculus videre Deum poſſet etiam Lapis, aut corpus mortuum (eadem enim eſt repugnantia, aut non repugnantia, cum neutrū poſſit naturaliter attingere Deum) Sed ſi daretur hæc potentia debuiſſet talis viſio dari corpori Chriſti in triduo mortis, quippe cui propter vnionem hypoſtaticam debebatur omne bonum poſſibile, hoc autem implicat, quia Chriſtus non fuiſſet mortuus, & diuinitas potuiſſet ſeruire loco animæ, quod eſt hæreticum: patet ergò à primo ad vltimum implicare oculo corporeo viſionem Dei.

63 Poteſt hoc denique probari à cauſa finali, quia ſenſus particulares, ſunt ordinati ad ſeruiendum ſenſui communi, ſenſus communis Phantaſiæ, Phantaſia verò intellectui, ita vt ſemper poſterior cognitio ſit melior, & cognoſcens obiecta in actibus potentiæ inferioris melius, quam ipſa, quia magis reducit ad vnitatem plura: Quare ſi oculus videret Deum, ſenſus communis melius videret in oculo, & ſic phantaſia melius in ſenſu communi, & melius intellectus in phantaſia: Hoc autem implicat, quia implicat Deum videri in aliquo creato motiuo; hoc enim eſt videre Deum, non prout eſt in ſe ſed ænigmaticè præterea ſequeretur etiam oculos videre vt eſt in ſe, & intellectum ænigmaticè, quod totum implicat.

64 Intellectus igitur creatus, duo dicit, Primò potentiam videndi Deum propter connexionem, quam habet cum poſſibilitate illius viſionis. Secundo impoſſibilitatem videndi Deum naturaliter, ſeu proprijs viribus: Hinc fit intellectum ad videndum Deum indigere ſemper lumine gloriæ, ſiue habitu, quodam ſupernaturali, qui eleuet intellectum, & augeat virtutem ad hoc, vt poſſit quod non poterat prius, dixi *vt augeat virtutem intellectus*, quia lumen non requiritur, vt ſit tota ratio agēdi, ſed tantum vt adiuuet intellectum, qui debet neceſſariò concurrere ad immediatum concurſum viſionis debet enim dare viſioni vitalitatem ſpiritualem repræſentatiuam, quam non poteſt illi dare lumen gloriæ, ſeu habitus ille ſupernaturalis, tùm quia ille, neque eſt intellectio actualis, neque potens intelligere, adeòque continens talem vitalitatem: tum quia actio intellectiua debet immediatè procedere à principio intellectiuo, vt potente intelligere, ſicuti calefactio oritur immediatè â virtute calefactiua, & frigefactio à frigefactiua, quæ ſententia probatur exemplo actionis ſupernaturalis Liberæ ad quam nos adiuuat Deus: Non enim adiuuaret, ſi homo per ſe aliquid non ageret iuxta illa verba Auguſtini ad illum locum *Adiuua nos Deus ſalutaris noſter, qui enim adiuuatur, etiam per ſe ipſum agit*: Verba ſunt D. Auguſtini.

65 Non requiritur tamen lumen gloriæ, vt ſpecies impreſſa hanc enim implicare oſtendimus ſupra; ſed tantum, vt determinatiuum quantitatis, quam intellectus, vt potè indeterminatus non poteſt per ſe determinare (intellectus enim viſioni dat tantum vitalitatem ſpiritualem vt diximus, quam falſo etiam actui abundè largitur) & vt beatitudo pro-

uenìens

ueniens à tali viſione ſit felicitas aliqua glorioſa non verò ſortunata: vo-
camus felicitatẽ glorioſã, quæ prouenit ab intrinſeco, ſeu à propria & per-
fecta virtute; fortunatã verò illam, quæ ab extrinſeco accidit, & non ex in-
trinſeca virtute; quare vt viſio proueniat à virtute perfecta intrinſeca,
adeòque ſit felicitas glorioſa, datur lumen gloriæ intrinſecum intellectui,
& augens illius virtutem.

66 Poteſt tamẽ de potẽtia abſoluta dari viſio ſine lumine gloriæ, ſed
hæc nõ eſſet felicitas vndequaq. perfecta, vtpotè nõ prouenıẽs ab intrinſe-
ca, & perfecta virtute. ſed neq. poſſet dici, quod nõ eſſet beatitudo, quia eſſet
capax proueniendi ab intrinſeco quod ſufficit, & tantũ per accidens non
proueniret; ex eo ſcilicet, quod Deus vellet non dare lumen gloriæ; vndè
eſſet tota beatitudo iuxtà voluntatem Dei in qua quilibet beatus quieſcit
ſtatuendo in illa ſuam felicitatem.

67 Omnes Beati ſaltem ratione aliqua generali, & non confuſa ideſt
non expoſita errori vident omnia poſſibilia in Deo, ſicuti enim nullus
beatus poſſidens Deum, vt ſummum bonum poteſt contra illum pecca-
re, quia non ſummè amaret. Ità nullus beatus poſſidens Deum, vt ſum-
mam veritatem, poteſt errare circà prædicata intrinſeca Dei, quia erraret
circa primam veritatem. Hinc ſequitur non poſſe Beatum errare circà
Creaturas, quia ſi circà iſtas erraret, erraret circà prædicata intrinſeca
Dei: ex eo enim quodquis diceret, *Petrus non eſt poſſibilis*, deduceret non
poſſe à Deo fieri Petrum, quod eſt errare in intrinſicis Dei. Poteſt qui-
dem beatus non videre actum liberum vt denominantem, ſed hoc non
eſt errare; ſolum eſt ignorare, quod poteſt eſſe in Beatis. Non poteſt
autem errare circà contingentes veritates, quia ex hoc ſequeretur error
circà actum liberum intrinſecum Dei: Vndè fieret Beatum non
perfectè poſſidere Deum vt primam veritatem potentem liberare ab
omni errore.

68 Ità tamen omnes Beati vident omnia in Deo, vt vnus meliùs vi-
deat, quam alius, adeòque ſit magis beatus vnus, quam alius. Maioritas
autem & differentia viſionis explicatur primo à cauſa efficiente, quia lu-
men vnius poteſt eſſe intenſius lumine alterius, ſecundò ab effectu, quia
ille melius videt Deum, qui ex viſione plus gaudet, ac proindè ma-
gis Deum æſtimat, in quo verò conſiſtat maioritas gaudij omnibus patet:
tertiò poteſt deſumi ex eo, quod vnus beatus magis aſſimiletur Deo in
aliqua perfectione, quã alius: Hæc perfectio in Deo cõſiſtit in hoc, quod
ſit determinatus ad videdũ aſsẽſũ cuiuslibet actus liberi, vt denominãtis;
vndè ille beatus meliùs videbit Deũ, qui erit determinatus à lumine ad
videndos in Deo plures actus liberos, vt denominantes, ſeu plures ter-
minationes liberas reducibiles tamen ad denominationem.

69 Et licet terminatio non ſit perfectio, eſt tamen maxima perfectio
eſſe determinatos ad videndas plures terminationes, quia ille eſt magis
beatus, qui eſt magis amicus Deo (beatitudo enim conſiſtit in amici-

BIBLIOTECA NAZ.

tia) ſed ille eſt magis amicus Deo, cui Deus reuelat plura arcana ſui cordis (cum in hoc præcipuè conſiſtat amicitia per Ariſtotelem) Vndè à primo ad vltimum ille erit magis amicus, & beatus qui poteſt videre in Deo plures terminationes, quæ ſunt arcana Dei.

70 Vident etiam Beati in ſe ſuæ viſionis perpetuitatem, quin ſequatur ex hoc viſionis illius ſecundum ſe indeſtruibilitas, quia vident vel hanc viſionem non eſſe deſtruendam, vel ſi deſtruatur Deum, daturum aliam æquipollentem: Cognoſcitur autem illa perpetuitas per actum aliquem reflexum dicentem nunc video Deum hac viſione, & ſemper eadem videbo: Et hæc reflexio fit per durationem ſucceſſiuam ipſius viſionis, eo modo, quo quando dico Petrus nunc currit, Ly *nunc* ſignificatur per durationem cognitionis.

71 Non ſolum autem Beati vident Deum, ſed vident etiam in Deo, tanquam in medio cognito, & connexo omnes Creaturas poſſibiles, quod efficaciter probatur ex eſſentiali connexione, quam dicit Deus cum poſſibilitate cuiuslibet Creaturæ, ex qua fit vt ſi videatur eſſentia debeat etiam videri id, quod illa eſſentialiter dicit, adeòque debeat etiam videri connexio, & terminus connexionis. Quare propter eandem rationem non poteſt videri Deus nulla cognita Creatura, Imò neque poteſt videri in Deo eſſentia nõ viſis perſonis, quia motiuũ adæquatũ vidẽdi perſonas eſt eſſentia; Vndè ſi hæc videtur, debent etiã illæ videri, & Ratio vlterior eſt quia qui videt eſsẽtiã, poteſt dicere eſſentia eſt quidquid eſt eſſentia: At inter ea, quæ ſunt eſſentia includuntur perſonalitates, quæ per diuinam eſſentiam non poſſunt ſolum ænigmaticè cognoſci: ergò videntur vt ſunt in ſe, & vt diſtinctæ: eſt enim perſonarum diſtinctio libera ab omni imperfectione, vbi autẽ diſtinctio eſt perfecta non patitur confuſionem diſtinctorum, quæ videntur. Hinc patet neque poſſe vnam perſonam videri nõ viſa alia: neque obſtat vulgaris obiectio de vnione hypoſtatica vnius perſonæ ſine vnione alterius: ratio enim vniendi perſonam eſt perſonalitas non eſſentia; at ratio motiua vnica videndi vnam perſonam, eſt eſſentia, vbi autem ratione eſſentiæ competit aliquid vni perſonæ, idem competit cæteris; Sicut ſi natura humana vnita fuiſſet Verbo ratione naturæ diuinæ, inferretur inde manifeſtè fuiſſe illam vnitam omnibus perſonis.

72 Videri etiam poſſunt à Beatis in Deo Creaturæ futuræ & exiſtentes in decretis liberis Dei, quia decreta libera Dei ſunt intrinſeca ipſi Deo, & vt denominantia connexa, vt probabitur infrà.

73 Sed licet Beati videant hæc decreta, & omnia in Deo, nullo tamen modo illum compræhendunt, quia compræhendere eſt ità cognoſcere obiectum, vt non poſſit meliùs cognoſci virtute obiecti vt motiui ipſius intellectus, quod non poteſt Beatus quippe qui non poteſt videre Deum tàm perfectè, quàm poteſt ipſe propria virtute manifeſtare ſe cuilibet intellectui creato: Prætereà numquam poteſt videre totum id, quod poteſt eſſe

eſſe in Deo, quia nullus intellectus creatus poteſt videre, vt denominantem illam terminationem, qua Deus nollet producere illum intellectum. Vnde cum inter alias terminationes ſit etiam hæc patet nullum Beatum poſſe videre in Deo omnem veritatem, quam poteſt per ſe manifeſtare Deus: Vndè ſequitur à nullo Beato poſſe Deum compræhendi.

74 Hinc ſoluitur illa quæſtio, vtrum poſſit Eſſentia diuina cognoſci ab intellectu creato per ipſam eſſentiam ſine cognitione diſtincta: Nam ille intellectus, quiità cognoſceret eſſentiam diuinam, neceſſariò Deum compræhenderet, quia eſſentia diuina eſt viſio & compræhenſio ſui:ſed nullus intellectus creatus poteſt Deum compræhendere, vt eſt probatum Vndè patet ſolutam eſſe quæſtionèm per negationem.

75 Patet etiam neque poſſe dari aliquam naturam ſubſtantialem intellectiuam, quæ contineat in ſe perfectionem aggregati ex intellectu, & lumine gloriæ licet vtrumque ſit aliquod finitum; & Ratio eſt, quia cum intellectus ex ſe non limitet viſionem, & lumen gloriæ determinet viſionis quantitatem, vtriuſquè perfectionis identitas infert infinitam viſionem, adeòque compræhenſiuam, quod implicat cuilibet naturæ purè creatæ: Si autem illæ duæ perfectiones illimitationis intellectus, & determinationis luminis diſtinguantur, illæ optimè poterunt vt diſtinctæ cohærere, quia intellectus creatus ex ſe neque exigit, neque limitat viſionem, & lumen creatum dat exigentiam cum determinatione ad certam quantitatem viſionis: Vnde patet poſſe optimè vt diſtinctas cohærere, nullo verò modo in aliqua Creatura identificari.

DE SCIENTIA DEI.

76 DARI ſcientiam in Deo patet; tum quia Sapentia eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, & nulla eſt talis perfectio, quæ non reperiatur in Deo, qui eſt cumulus omnium: tum quia Deus fecit Sacram Scripturam; ex quo optimè infertur Deum ſcire, alioquin locutus eſſet vt Pſittacus, & dici etiam poſſet Ariſtotelem, qui fecit ſuos libros nihil ſciuiſſe, & Appellem neſciuiſſe pingere licet tam bellè imagines pinxerit: tum demũ, quia fecit Mundum in quo, & motuum ordo, & tam apta rerum omnium diſpoſitio apertè declarant opus fuiſſe dignum Sapientia, ità vt meliùs fuerit ſapienter illud conſtruere, quam ignoranter, non enim eſt ſicut occidere Patrem ſine cauſa, quod meliùs eſt fieri ignoranter quam ſapenter: Si eſt igitur meliùs fieri ſapienter, eſt poſſibile, quod enim eſt Chymericum non eſt bonum, adeòquè neque melius, & ſi eſt poſſibile, datur Potentia ſapienter factiua totius Ordinis mundi, hæc autem Deus

eſt,

eſt, qui ſolus Terrarum Orbis factor eſt.

77 Peccata autem, quæ fiunt licet grauiſſima potiùs probant dari in Deo ſcientiam, quam non dari, quia in tantum ſunt peccata, in quantũ datur lex & Ius;ſed lex nõ datur niſi à legiſlatore: Ergò datur legiſlator omnia mala prohibens, & omnem amans honeſtatem: Sed hoc eſt optimè & ſapientiſſimè omnia diſponere; datur ergò Sapientiſſimus legiſlator.

78 Probatur etiam hoc idem a S.Tho. tali pacto. Vnicum impedimentum cognoſcendi in aliqua natura eſt materialitas nimia: Quare quò maior eſt immaterialitas, eò magis creſcit virtus cognoſcitiua, Sed Deus eſt ſummè immaterialis,quia ne compoſitio quidem naturæ & ſuppoſiti eſt in Deo,ergò potens cognoſcere. Maior patet,quia cauſa nõ cognoſcendi eſt coarctatio; cognoſcentia enim nõ ſolum habent ſuam formam ſicuti non cognoſcentia, ſed poſſunt habere formas aliarum rerum intentionaliter: Vnde Ariſtoteles dixit animam quodammodo eſſe omnia; ſed omnis coarctatio eſt à materia tum ex Ariſtotele,tum experientia, quam experimur omnes ſubſtantias intelligentes eſſe immateriales, & non cognoſcentes eſſe nimis materiales; Cognoſcentes verò ſenſitiuè tantum recedere à ſumma materialitate conſiſtente in omnimoda homogeneitate naturæ diuiſibilis, & à media materialitate plantarum, quæ ſolum addunt organizationem,& etherogeneitatem ſeruientem vitæ vegetatiuæ; Ergò patet propoſitum.

79 Imò implicat contradictionem Creatura aliqua ſpiritualis non intellectiua, quia ſi non implicaret, eſſet producta: Hanc Conſequentiã quã infert ſuarez, aliqui ineptam putant, ſed illius fortaſſe vim non nouerunt: Illã nos ità probamus: Si eſſet poſſibilis natura ſpiritualis non intellectiua, eſſet deterior Anima rationali; eſt enim per ſe notum naturam ſubſtantialem rationalem eſſe meliorem irrationali,alioqui poſſet quis dubitare vtrum homo eſſet melior Aſino; Sed Auctor naturæ ità res ordinauit, vt ab infima natura ſubſtantiali vniuerſi procedatur continuè vſque ad ſupremam Vniuerſi producti ſine interruptione per gradus Eminentiæ,& ſubminentiæ, ita vt nullus graduum locus ſit vacuus, ſicut accidit in loco corporali: Vnde verificatur illud Dioniſij, *Supremum Infimi attingit infimum Supremi*,Patet ergò,quod ſi talis natura eſſet poſſibilis,illa vel in ſe, vel in cauſis eſſet producta.

80 Ratio autem, quare Deus, vt auctor Naturæ debeat procedere continuè, & ſine interruptione in gradibus Entium Subſtantialium Vniuerſi exiſtentis illa eſt, quia Deus dedit ſingulis Naturis maximam inclinationem, & ſummum appetitum naturalem oſtendendi ſuam Eminentiam, & quaſi honorabilitatem ſupra cœtera; vt ità oſtendant quantum poſſunt Dei ſuper omnia Eminentiam. Ex qua inclinatione, & appetitu fit, vt non potuerit Deus vt Auctor naturæ,naturam infimam non creare, quia ſi infimam non creaſſet, Natura proxima infimæ quaſi doleret, tum

quia

quia reducta eſſet ad infimum ſtatum, qui eſt miſerrimus, & à quo omnes abhorrent, (ideòque Deus hominem creans, cœtera etiam animalia creauit, vt homo & piſcibus maris, & beſtijs Terræ dominaretur) cum quia non poſſet illa natura ſuam eminentiam oſtendere, ad quam oſtendendam ſummam habet inclinationem, ſummumque appetitum. Quare fruſtrà eſſet ille appetitus, à quo cum refugiat natura non potuit infimam Deus vt auctor naturæ non creare: Sed hic diſcurſus valet etiam in qualibet natura intermedia, & non infima, quia qualibet natura habet inclinationem, & appetitum oſtendendi totam ſuam Eminentiam, quam totá Eminentiam non poſſet oſtendere illa natura, quæ poſſet habere aliam inferiorem ſe, & hæc non eſſet creata. Vndè patet nullo modo dari poſſe interruptionem in gradibus Eminentiæ, ne detur appetitus in aliqua natura, qui fruſtrà ſit, & nunquam ſatisfiat.

81 Sed ſic iterum poteſt efficaciter probari Conſ. Suarez. ſi natura illa eſt poſſibilis, & non eſt factum miraculum impediens eius exiſtentiam de facto exiſtit, ſed non eſt factum miraculum, quia non probatur eſſe factum; & miraculum, quod non probatur debet negari, alioqui poſſet quis dicere: Aquam naturaliter poſſe calefacere, ſed miraculo eſſe impeditam, quod eſt abſurdum; Quare patet illam naturam exiſtere ſi eſt poſſibilis; ſed non exiſtit, Ergò non eſt poſſibilis naturaliter, ſed natura, quæ non eſt poſſibilis naturaliter eſt omnino impoſſibilis, quia nulla natura ſubſtantialis ſupernaturalis eſt poſſibilis: Ergò non eſt producibilis natura ſubſtantialis præter illas, quæ de facto ſunt vel in ſe, vel in Cauſis.

82 Licet autem poſſit creari Angelus ſuperior omnibus exiſtentibus de facto, hoc tamen potuit fieri, quia quod non ſit productus hic Angelus ſupremus non fuit malum illi Angelo, qui de facto ſupremus eſt, imò fuit ipſi maximè vtile, quia ità ſupremus euaſit; ſicuti aliqua fortuna eſſet fratris minoris, ſi moreretur Maior, ſeu ſi illum non haberet. Hinc tamen non ſequitur potuiſſe Creaturām irrationalem produci à Deo vt auctore Naturæ ſupremam totius vniuerſi, tùm quia tunc non haberetur præcipuus finis intentus, gloria ſcilicet Diuina, & eius ſapientiæ manifeſtatio, nulli enim Creaturæ in tali caſu poſſet manifeſtari vniuerſi ... tum quia nullus frueretur commodis vniuerſi; Naturæ enim irrationales propriè non vtuntur, neque fruuntur. Imò neque homo, cuius natura infima eſt inter omnes intellectuales poſſibiles, potuit naturaliter fieri ſuprema natura, qaia ipſe, & cætera ſublunaria indigent cœleſti motu, & homo non potuit mouere Cœlum, quod poteſt Angelus: (ex quo probauit Ariſtoteles dari Angelos) quia enim Deus, quod poteſt facere per Cauſas ſecundas non ſoleat per ſe ipſum ſolum facere, vt ità communicet Creaturæ participationem Eminentiæ ſuæ in agendo, vt egregiè dixit D. Tho. (à quo tamen aliqui ſuperiores humani, quia viles ſunt refugiunt, timent enim imperium perdere ſi cum alijs communicent Eminentiam; Inde

C eſt

eſt, quod iubere velint ſoli, & quod aula non capiat duos) ideo debuerunt produci Angeli, nec potuit homo eſſe ſuprema natura.

83 Et licet Gratia habitualis, & lumen gloriæ videantur eſſe meliora, quam naturæ humana, & Angelica, cum pluris faciat Deus hominem Iuſtum, quam omnes homines, & Angelos; hinc tamen non fit dari naturã intellectiuam meliorem non intellectiua, quia Gratia poteſt eſſe melior in genere finis *Qui*, & appetibilis, non verò in genere finis *Cui* & habentis inclinationem primam ſuppoſiti; Præſtantia autem naturæ ſubſtantialis eſt in genere finis *Cui*, & appetentis quam perfectionem neque Gratia, neque aliud accidens habet aut habere poteſt.

84 Ità tamen Deus intelligit, vt intellectio Diuina nullo modo diſtinguatur virtualiter intrinſece à Diuina eſſentia aut ab vlla formalitate perfectiua abſoluta Dei, adeoq. neque à volutione eſſentiali, quod totũ fuſius probabitur vbi de diſtinctione virtuali agemus; Hinc fit vnicũ motiuũ Diuinæ intellectionis eſſe eſſentiam Diuinam; Motiuũ enim habetur ratione eius, à quo eſt intellectio, ſed intellectio eſt Eſſentia, quæ eſt à ſe ſola: vnde patet ſequela. Hinc etiam eſt obiectum formale ſpecificatiuum ſcientiæ Diuinæ eſſe tantum Eſſentiam non Perſonalitates, neque Creaturas; quia obiectum formale ſpecificatiuum eſt illud, a quo vt menſura vel propter quod habet ſuam perfectionem: Sed intellectio Diuina vtpote identificata virtualiter cum eſſentia Diuina a ſe & propter ſe ſolam, habet omnẽ perfectionẽ, Ergò ſola Eſſentia eſt obiectũ ſui ſpecificatiuum: Deinde ſcibilitas obiecti ex Ariſt. eſt prior, vel ſaltem non poſterior ipſa ſcientia; Quare forma, qua intellectio Diuina in eo priori denominat Deum cognoſcentem eſt tantum Deitas, cum nihil aliud exiſtat in eo priori: Intellectio igitur Diuina eſt quaſi quædam prædicatio, qua Diuinus intellectus Diuinitatem affirmat de Deitate tanquam idem virtualiter cum ipſo; & de Diuinis perſonalitatibus tanquã idem realiter; de Creaturis verò tantũ denominatiuè tanquam habentibus ſtatum quiddittatiuum per ipſam Deitatẽ formaliter & ideo Deus per Deitatẽ cũcta penetrat, quia cœtera nihil aliud ſunt, quam participatio Diuinitatis, quam Deus perfectiſſimè attingit. Quando autem Verbum Diuinum dicitur Sapientia genita, & Spiritus Sanctus Amor productus, non eſt ſenſus relationem Filij, aut Spiritus Sãcti eſſe formam, qua aliqua perſona reddatur intelligens, aut amãs: hæc enim forma eſt ſola eſſentia Diuina cõmunis Perſonis omnibus, ſunt tamen rationes formales, quibus obiecta denominantur producta in eſſe dicti, & in eſſe producto amati, ſeu per quas habent eſſe paſſiuum intentionale, quod eſſe paſſiuum nõ quidem purè grammaticaliter, ſed phyſicè paſſiuum non intelligitur ante perſonas productas realiter.

85 Non ſolum igitur Deus ſe perfectiſſimè cognoſcit, & comprehendit, cum nulla formalitas Diuina eum lateat, ſed cognoſcit etiam Deus alia à ſe, quia Deus, vt ſe perfectè cognoſcat in ſua eſſentia (adeoque etiam in Omnipotentia, & ſcientia, quæ non diſtinguuntur ne virtualiter intrinſecè

ſecè quidem ab illa) tanquam in medio connexo,& obiecto formali cognoſcit omnia cum quibus habet eſſentialem connexionem , Sed eſſentia Diuina habet Eſſentialem connexionem , vt probauimus, cum poſſibilitate omnium poſſibilium Ergò cognoſcit hæc in ſe ipſo tanquam in medio connexo,

86 Ità tamen cognoſcit Creaturas, vt non cognoſcat illas confuſè, ſed cognitione propria omnium ſcilicet diſtinctiua:Deus enim continet perfectionem cuiuslibet ſpeciei intelligibilis propriæ vniuſcuiſque rei. Quare ſicut cognoſcens res per ſpecies illarum proprias diſtinctè, & propria cognitione cognoſcit, ità etiam Deus, licet ipſe vnam habeat cognitionem , non plures: Præterea Deus videt in ſe perfectiſſimè hæc duo, gradum ſcilicet perfectionis communẽ tantum ſibi,& Creaturæ A, E. g nullique alteri communem, & rationem non Dei, ſeu habentis carentiam Deitatis: qui enim videt affirmationem , videre etiam poteſt Negationem , & quidicit Deum; poteſt etiam dicere non Deũ per eandem ſpeciẽ intelligibilẽ.Sed in cõbinatione horum duorum conſiſtit tota ratio Creaturæ A. Ergò diſtinctiſſimè in ſe comprehendit Creaturam A , ſic etiam eſt diſcurrendũ de cæteris,cũ ſingulæ debeant habere aliquã perfectionẽ communem tantum ſibi & Deo , & nulli alteri communem : Perfectè ergò Deus, & diſtinctè cognoſcit omnia, & ſingula.

87 Sed non ita cognoſcit Deus , vt ipſius ſcientia ſit diſcurſiua , Diſcurſus enim ſit neceſſario per ſucceſſionem cognitionum , & proceſſum ex quadam ignorantia, quod implicat Deo: Cognoſcit verò Deus mala non Entia, & Chymeras: Mala cognoſcit non quidem directè(loquimur de malis moralibus, nam pænalia habent bonitatem) tanquam continens aliquam illarum bonitatem, aut ſimilitudinem , ſed tanquam continens bonitatem oppoſitam, & boni oppoſiti intelligibilitatem: Negationes,& priuationes perfectè cognoſcit cognoſcendo ſpecies oppoſiti Entis poſitiui, abſque eo quod habeat ſpecies, aut perfectionem illarum ; quæ cognitio ſufficit ad perfectam cognisionem negationis, aut Priuationis: Chymeras verò cognoſcit cognoſcendo totum id; quod dicit Chymera , quæ cum nihil aliud ſit quam compoſitum ex actu ſingendi , & ex extremis , quorum ſingula diuiſim ſunt poſſibilia, & coniuncta per actum fingendi, inferunt actum eſſe eſſentialiter falſum . Quare cum Deus cognoſcat actũ fingendi, qui eſt Ens reale, & extrema , quæ ſecundum ſe ſunt poſſibilia, patet cognoſcere totam Chymeram, non tamen facit Chymeram , quia facere Chymeram eſt eam fingere, Deus autem non fingit.

88 Videt etiam Deus futura contingentia tum abſoluta , tum conditionata; illa per ſcientiam viſionis, hæc per mediam, vtraque tamen infallibiliter, & illæſa libertate cognoſcit,quod totum explicatur per hoc,quod Deus habeat ab æterno aliquem nexum cum exiſtentia obiecti pro ſui tẽporis differẽtia, qui nexus eſt ipſiſſimus ſtatus obiectiuus, & conſtitutiuus ipſius ſcientiæ, quia determinat intellectum Diuinum ad cognoſcendum

potius

Digitized by Google

potius hoc futurum, quam oppoſitum: Sientia enim Diuina futuri contingentis duo dicit Primò ipſam perfectionem eſſetialem intellectus Diuini; ſecundò hunc nuxum, qui eſt idem realiter cum Deo, ſed ratione ſui formaliter, neque dicit perfectionem, neque imperfectionem, exiſtit tamen neceſſario per exiſtentiam Diuini intellectus, ſed non neceeſſario denominat, licet poſito quod denominet immutabiliter denominat.

89 Per hunc nexum conſtituitur obiectum in ratione ſcibilis,& datur Deo denominatio ſcientis, quare eo poſito impoſſibile eſt Deum non ſcire obiectum futurum, quia ex ſuppoſitione ſcibilitatis Deus non eſt indifferens ad ſciendam, vel non ſciendum, ſicuti poſita volibilitate eſt indifferens ad volendum, vel nolendum, ratio enim ſcientiæ diuinæ ſupra ſcibilitatem addit perfectionem, quæ neque poteſt deeſſe Deo,neque non denominare, ratio vero voliti à Deo ſupra rationem volibilis non addit niſi denominationem,quæ nullo modo eſt perfectiua, aut perfectio ratione ſui formaliter, & ſic patet diſparitas. Hic etiam nexus cum re futura ſi ſumatur ſecundum ſe, & non inuoluens tempus, in quo res non eſt, eſt nexus æternitatis: Si ſumatur vt exiſtens in tempore præcedente rem,tūc per denominationem ab illo tempore, & per ſuam connexionem eſt formaliter futuritio, ſeu vltima actualitas præſens, inferens infallibiliter,denominationem,& verificans de præſenti propoſitionem futuri in obiecto: Omnis enim denominatio præſens dicit vltimam actualitatem præſentem, qua poſita eſt vera denominatio præſens, & qua non poſita non eſt vera: hæc ultima actualitas eſt ipſa futuritio eſſentialiter.

90 Ex talis autem nexus poſitione optime explicatur infallibilitas effectus, & libertas Cauſæ tum in futuris contingentibus abſolutis,tum in conditionatis: Explicatur infallibilitas in abſolutis,quia poſito,quod hic noxus connectatur cum exiſtentia effectus, iſte infallibiliter & neceſſario exiſtit ex tali ſuppoſitione, licet abſolute in ſe ſit liber. effectus enim contingens vt exiſtens neceſſariò exiſtit. Nam omne quod eſt,neceſſe, eſt eſſe dum eſt: Explicatur etiam libertas cauſæ, quia tunc aliqua cauſa eſt libera. quando determinatur ad effectū per ſuam electionem,non per aliquid antecedens conſtitutiūu potentiæ determinans illam antequam ipſa eligat: Sed hic nexus non connectitur cū effectu,quatenus connectitur cū cauſa, ipſius hæc enim eſt indifferens neq.exigit connexionem antecedētē conſtitutiuam potētiæ, ſed immediatè connectitur cum effectu libero vnde potius exigit, vt omnia antecedētia, & conſtitutiua potentiæ ſint indifferentia; cū ergò nexus ille nō tollat indifferentiam cauſarum,& potētiæ, ſed illam exigat; tollere libertatem non poteſt: Simili modo explicatur in conditionatis cum hoc ſolum diſcrimine, quod ille nexus non connectitur abſolutè cū operatione libera,ſed tātū còditionatè. Hic nexus conſtituit res futuras, præſentes in æternitate Dei,quæ tamen præſentia non cōſtituit res futuras præſentes realiter ab æterno, ſed obiectiuè, & ex hac

obie-

obiectiua præſentia optimè S. Th. probauit æternitatem Scientiæ Diuinæ futurorum, quia cum hic nexus identificetur cum Deo, & cum Diuina æternitate, non poteſt denominare vno momento quin denominet Deum pro tota æternitate ſcientem.

91 Quod autē dicūt aliqui, res creatas cognoſci à Deo propter præſētiā realem, quam habent in æternitate impugnatur: quia implicat aliquid Creatum extitiſſe ab æterno: Et id quod dicunt res creatas incæpiſſe ſecundum propriam durationem, extitiſſe autem ab æterno per æternitatem Dei illis intrinſecam non eſt bona euaſio. Primò quia vel ea in ſe extitiſſent, & hoc non poteſt eſſe, vel extitiſſent tantum per denominationem extrinſecam à cauſa, ita vt propriè non durauerint, & fit quæſtio de nomine; Si autem dicatur propriè duraſſe aliqua duratione, eo ipſo eſt falſa propoſitio, quæ dicit incæpiſſe in tempore, nam incipere in ſua ratione dicit nullam realem propriè dictam durationem præceſſiſſe aut extitiſſe. Secundò Humanitas Chriſti exiſtit intrinſecè per exiſtentiam Verbi, ergò durat etiam per durationem illius, adeoque propter æternitatem Dei illi intrinſecam. Ex quo ſequitur illam extitiſſe ab æterno, quod eſt abſurdum.

92 Fatemur quidem nos coëxiſtere toti æternitati, non autem totaliter, ideſt meam durationem v.g. hodiernam eſſe ſimilem durationi æternæ Dei, eo quod vtraque ſit hodierna; ſed differunt, quod æterna ita ſit hodierna, vt ſit etiam ſempiterna, mea autem ſolum eſt hodierna, ſicuti ſciētia mea de obiecto A. eſt ſimilis toti ſcientiæ Diuinæ de obiecto A quæ eſt indiuiſibilis, verum hæc eſt ſcientia etiam de obiecto B, C, &c. mea verò tantum de obiecto A.

93 Scientia viſionis & cōditionata eſt multiplex & diſtincta virtualiter intrinſecè. In primis enim datur in Deo ſcientia quædam viſionis indiuiſibilis virtualiter intrinſecè in plures ſcientias virtualiter intrinſecè diſtinctas, qua Deus cognoſcit indiuiſibiliter omnia futura contingentia, & omnia contingenter non futura, & omnia ſua decreta. Et pariter habet vnam ſcientiam mediam indiuiſibilem virtualiter intrinſece in plures ſcientias medias, qua indiuiſè cognoſcit omnia futura conditionata libera. Sed præter has duas ſcientias vniuerſaliſſimas, habet etiam peculiares ſingulas ſingulis obiectis reſpondentes: & eadem eſt ratio de decretis: habet enim Deus vnum indiuiſibile decretum circa omnia, quæ decernit, & præterea ſingula circa ſingula obiecta non mutuo connexa inter ſe. Ratio huius rei eſt quia ſi ſolum haberet ſingulis ſcientias ſingulorum obiectorum, non cognoſceret Deus perfectè totam veritatem, quæ ex omnibus veritatibus reſultat. Si autem ſolum haberet illam vniuerſaliſſimam, nō poſſet Deus Beato oſtendere in ſe vnam veritatem contingentem, non manifeſtata alia.

94 Sed neque ſolum Deus habet illam vniuerſaliſſimam ſcientiam, & illam alteram qua reſpiciat determinatè hanc numero veritatem con-

H tingen-

tingentem diſtinctam à reliquis, Sed habet alias,innumerabiles,de quibus dici poteſt *Sapientia eius non eſt numerus*. Sed vt habeamus regulam certam, qua poſſimus vnam ſcientiam ab alia diſtinguere, ſtatuimus hoc principium. Omnis veritas contingẽs quam infert veritas totius obiecti illius ſcientiæ vniuerſaliſſimæ ; & quæ non infert viciſſim ipſam arguit diſtinctam ſcientiam in Deo. Vndè quia valet hæc conſequentia verum eſt ſimul eſſe futuritionem conuerſionis Petri, & Pauli: ergo vera eſt futuritio cõuerſionis Petri, aut Pauli : & nõ valet vice verſa:dicimus Deũ habere ſcientiam diſiunctiuam qua cognoſcit futuram eſſe conuerſionem Petri, aut Pauli. Non enim eſt imperfectio cognoſcere diſiunctiuè, ſi cognoſcens non careat cognitione determinata:eodem modo quando hypotheſis corditionatè futuri, affert potentiam ad tres actus oppoſitos v. g. ad peccatum mortale, ad peccatum veniale oppoſitum mortali; & ad actũ Charitatis perfectum vtrique oppoſitum : non ſolum cognoſcit determinatè futurum eſſe, ſi ponatur talis hypotheſis; peccatum veniale v. g. ſed cognoſcit etiam non eſſe futurum peccatum mortale per ſcientiam affirmantem diſiunctiuè futurum eſſe, vel actum charitatis perfectum , vel peccatum veniale. vndè iuxta prædictam methodum facilè eſt inferre in Deo eſſe infinitas ſciẽtias virtualiter intrinſecè diſtinctas inter ſe tum conditionatas tum abſolutas, ſeu viſionis.

95 Ex aſſertione ſcientiæ illius diſiunctiuæ affirmantis futurum eſſe peccatum veniale, aut actum charitatis perfectum, & non futurum peccatum mortale ſubdicta hypotheſi; colligitur veritas illius ſententiæ Auguſtini dicentis vitationem cuiuslibet peccati eſſe gratiam,aut ſpeciale Dei beneficium; quæ ſententia primo aſpectu videtur difficilis: fingamus enim hominem iuſtum in extremo vitæ actu conſtitutum liberum ad prædictos tres actus, eligere peccatum veniale: ex quo ſequitur reddi tunc ſecuram ſalutem hominis propter peccatum veniale. Hoc Deus neque prædefinire neque donare poteſt : ergò non pertinet ad Dei beneficium illa vitatio peccati mortalis peccaminoſa. Ergò non fuit Dei ſpeciale beneficium illa perſeuerantia in Gratia, ex qua ſequitur ſalus; hoc autem eſt contrà Auguſtinum qui nullo modo eſt à nobis deſerendus. Quomodo ergò hæc cohæreant, quod Deus præſtet in eo caſu ſpeciale beneficium vitationis peccati mortalis, & tamen non ſit Cauſa peccati venialis, quo vitatur peccatum mortale, planè eſt difficilè primo aſpectu.

96 Nihilominus dicimus hanc difficultatem facilè ſuperari poſſe ſi ſtatuamus in Deo dari illam ſcientiam diſiunctiuam conditionatam : Nã ratione illius poterit Deus prædefinire efficaciter Negationem peccati mortalis, & bonum quod inde ſequitur, non determinando vtrum vitatio ſit futura per peccatũ veniale, aut per actũ Charitatis.Vndè licet Deus non ſit auctor peccati venialis,poterit eſſe auctor,& prædefinitor negationis peccati mortalis, quæ negatio præſcindat à ratione peccati, & ſit

diſtincta

diſtincta a peccato veniali, & ſit gratiæ conſeruatiua.

97 Quærere nonnulli ſolent vtrum Deus cognoſcat futura conditionata contingentia ſupponentia aliquam hypotheſim impoſſibilem v. g. hoc futurum, *Si Angelus eſſet homo, & vocaretur tali vocatione, quid faceret*. Reſpondemus propriè Deum non facere propoſitiones ex hypotheſi impoſſibili; ille enim poteſt tales propoſitiones facere, qui poteſt manere ſuſpenſus circa veritatem & poſſibilitatem hypotheſis, quod Deo repugnat: Sed tamen cognoſcit optimè Deus veritatem, & falſitatem noſtrarum propoſitionum ex hypotheſi impoſſibili; & in exemplo propoſito dicimus cognoſcere Deum facturum eſſe Angelū id, quod videt facturum eſſe verum hominem: & hominem facturū id, quod videt nunc facturum eſſe verum Angelum: Vtrumque enim ſequitur ex illa hypotheſi: Omnis enim propoſitio ex hypotheſi impoſſibili verificatur ratione cathegoricæ quæ de facto eſt vera in vno extremo verè poſſibili, ex quo componitur ipſum impoſſibile.

98 Quod autem aliqui dicunt propoſitionem impoſſibilem inuoluere quoddam Ens rationis diſtinctum penitus ab omni poſſibili eſt falſum: & magis falſum quod alij aiunt, identitatem conceptam in hac propoſitione, *homo eſt equus*, eſſe quid ſimplex confictum: Nullum enim ſimplex intelligibile eſt impoſſibile; quia omne impoſsibile includit neceſſariò duo, ex quorum vno ſequitur una pars cōtradictionis, ex alio altera: Ex vno autem ſimplici inferre duo contradictoria eſt impoſsibile. Neque tamen propterea dicimus impoſsibile eſſe idem cum poſsibili; ſed potius omne impoſsibile eſt ſicut obiectum harum duarum propoſitionum, *Nunc exiſtit lux: Nunc nulla lux exiſtit*, quarum vtraque diuiſim eſt poſsibilis; Sed in ſenſu compoſito eſt impoſsibile: Nam impoſsibile eſt multitudo duorum obiectorum diuiſim poſsibilium, ſed ſibi mutuo repugnantium & coniunctorum per actum fingentem. Illa igitur propoſitio, *Homo eſt equus*, id eò eſſentialiter eſt falſa, quia intelligens per illam excludit efficaciter oppoſitam propoſitionem, & ſimul affirmat ſe habere veram propoſitionem circa illud obiectum, quæ cum non ſit niſi illa qua dicit, *Homo eſt diſtinctus ab Equo*, ſimul dicit exiſtere vtramque propoſitionem: vtraque enim propoſitio ſimul eſt impoſsibilis, quia eſt multitudo cuius hæc aut illa pars neceſſariò non exiſtit.

99 Occaſione horum dicimus Deum non poſſe velle impoſsibilia etiā ſub conditione concepta: quia velle impoſsibilia ſub conditione eſt proprium illius, qui poteſt manere ſuſpenſus circà affirmationem impoſsibilitatis, quod implicat Deo.

DE

DE VOLVNTATE DEI.

100 EXISTENTIA Diuinæ voluntatis non ſolùm ex qualibet Scripturæ pagina cõſtat, ſed probatur etiam euidenter tum quia ratio volitiui eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, eius enim oppoſitum vtpotè carentiam inferens libertatis eſt euidenter imperfectio; Quare patet illam dandam eſſe in Deo; qui, vt demonſtrauimus, cumulus eſt omnium perfectionum: tum quia eſt manifeſtum propter nullam cauſam eſſe peccandum, & potiùs contemnendum eſſe quemlibet Principem, & quamlibet Naturam excellentiſſimam, quam propter horum vel obſequium, vel amotem peccandum eſſe leuiſſimè: agnoſcimus ergò in nobis ſummam obligationem& neceſſitatem moralem impoſitam noſtro libero arbitrio, qua obligamur non peccare. At liberum arbitrium non obligatur niſi per elgem, neque habet debitum niſi reſpectu Perſonæ, ſeu Naturæ rationalis, non enim debet aut eſt obligatum lapidi, & hoc planè eſt euidens: Ergò euidens nobis eſt eſſe legem, & legislatorem, cuius lex propter nullam cauſam eſt violanda, & eſſe Perſonam, ſeu Naturam rationalem cui maximè, & ſummè obligamur: At hæc Natura non poteſt eſſe niſi habeat ſupremam voluntatem dignam, quæ præferatur cæteris; Nihil autem dignius Natura Diuina: Ipſa ergò eſt ſuprema illa voluntas, cui ſummè obligamur, ac proindè euidens eſt Deum habere voluntatem: Denique euidens eſt Deum eſſe optimum & infinitè bonum, ſed non eſſet optimus, & infinitè bonus ſi careret voluntate, quia ſi careret voluntate non poſſet à ſe infinitè amari, neque poſſet ab alijs; Ergò non eſſet amabile infinitè, & ſic neque infinitè bonum.

101 Probat id etiam S. Thomas optimè, eo quod quælibet natura intelligens, tendit in omne ſuum bonum: Sed demonſtratum eſt, Deum eſſe ſcientem, & intelligentem, Ergo debet tendere in omne ſuum bonum: Sed hoc non poſſet, ſi careret voluntate: Quod probatur, quia inter cætera bona intelligentis, eſt bonum apparens per intellectionẽ mouens intelligens propter apparentiam, quæ tribuit bonitatem quandã peculiarem: Sed ſi non daretur voluntas, non poſſet intelligens tendere in bonitatem apparentiæ, quia in hoc diſtinguitur appetitus voluntarius ab Innato, quod voluntarius appetat bonum tantum propter apparentiã, de qua non curat Innatus: Vndè patet dandam eſſe voluntatem vt intelligens tendat in omne ſuum bonum. Quod autem omnis intelligens habeat bonum apparẽs per intellectionem habens bonitatem ab apparẽtia, patet, tum quia omnia apprehendens aliquid eſſe bonum infert illud eſſe

Digitized by Google

eſſe diligendum,quod falsò inferretur,niſi vera eſſet hæc propoſitio,quod *ſit diligendum omne, quod iudicatur eſſe bonum*, Ex quo patet rationem boni apparentis in ſuo conceptu includere appetibilitatem, reſpectu appræhendentis; Tum quia poſita tota malitia naturali actionis, adhuc non prohibetur à lege, niſi adueniat eius apparentia: Vnde patet apparentiã boni conſtituere bonitatem reſpectu appræhendentis, adeòque hoc eſſe aliquod bonum naturæ intelligentis: Tùm deniquè, quia eſt tanta vis boni apparentis, vt etiam ſi falsò appareat, amorem excitet ſui: Vnde cuilibet ſua opinio quantumuis falſa placet, quia dùm amat, credit eſſe veram, & bonum, ſed in hoc bonum non poteſt natura intelligens tendere niſi habear voluntatem. Nam cuilibet bono reſpondet aliqua inclinatio & appetitus: bono autem falſo non poteſt reſpondere inclinatio aut appetitus innatus, ſed inclinatio tantum elicita: Per ſe autem patet, quod ſi bono falſo reſpondere debet inclinatio elicita, ſeu à cognitione directa,multò magis talis inclinatio bono vero & per veram cognitionem apparenti debeat reſpondere. Patet ergò dandam illi eſſe voluntatem, vt tendat in omne ſuũ bonum. Poſſet etiam hoc idem probari ratione illa, qua probauimus numero 79.& 80. &c. implicare Naturam Spiritualem non intellectiuam.

102 Ex eo autem quod reſpectu naturæ intelligentis omnis cognitio Iudicatiua ſit talis, vt ratione illius conſtituatur aliquod bonum apparẽs, habens peculiarem bonitatem in apparentia, ſequitur implicare quamcunque intellectionem, quæ non poſſit eſſe principium alicuius affectus. Tum quia omnis cognitio intellectiua iudicatiua repræſentat ſaltem ſe eſſe veram, quæ eſt magna bonitas intellectus: Tùm quia alioqui ſequeretur poſſe admitti viſionem beatificam, quæ eſſet eſſentialiter incompoſſibilis cum quolibet affectu, atque adeò, quæ eſſet, & non eſſet beatitudo, quod eſt abſurdum.

103 Datur in Deo voluntas Neceſſaria, qua ſe ipſum,& Creaturas poſſibiles amat. Hæc autem nullo modo eſt virtualiter intrinſece diſtincta, neque ab intellectione eſſentiali Dei; neque ab Eſſentia Diuina, aut vlla illius perfectione eſſentiali, quia alioqui Eſſentia Diuina eſſet radix perfecta, & adæquata virtualiter intrinſecè diſtincta volitionis neceſſariæ, & aliarum perfectionũ ſimpliciter ſimplicium,quas non contineret formaliter ratione ſui; hoc autem eſt abſurdum; quia radix perfecta & adæquata alicuius rei habentis perfectionem ſimpliciter ſimplicem, ipſam perfectionem debet formaliter continere ne alioqui verificetur ipsã dare aliquid quod non habet quod per ſe patet implicare. Si autem obijciãt,in nobis non poſſe non diſtingui realiter intellectum ab eſſentia, intellectionem ab intellectu, & volitionem ab intellectione; quia volitio eſt ab intellectione; hæc verò ab intellectu,& hic ab Eſſentia:Vnde infertur dicendum etiam eſſe in Deo dari aliquam diſtinctionem virtualem intrinſecam inter volitionem E. G. & intellectionem. Reſpondemus facilè

cilè, de ratione omnis amoris eſſe vt ſit à cognitione: Creata autem cognitio non eſt à ſe ſed ab alio; quare vt volitio creata ſit à cognitione, neceſſe eſt ab ea diſtingui: At Eſſentia Diuina tota eſt à ſe; adeoque intellectio Diuina vtpotè cum Eſſentia virtualiter identificata, & à ſe, erit & ab Eſſentia: Ex quo apertè ſequitur volitionem Diuinam virtualiter intrinſecè cum intellectione identificatam eſſe etiam & a ſe, & ab Eſſentia: Vndè optimè ratio diſparitatis patet.

104 Datur etiam in Deo volitio libera, qua amat creaturas omnes exiſtentes: Sed omnis actus liber Dei non completur formaliter actione creata temporali: Hinc enim euidenter fieret Deum non voluiſſe ab æterno; Imò nec feciſſe omnia per ſuam voluntatem, ita vt voluntas Dei ſit cauſa omnium. Sic ſi Verbum Diuinum eſſet aliquid Creatum, aut per hoc formaliter compleretur, non poſſet eſſe verum, per Verbum facta eſſe omnia: Dicendum itaque eſt actum liberum, quo Deus liberè vult, eſſe penitùs intrinſecum Deo, & non creatum.

105 Totus igitur actus liber, Deus eſt: includit tamen aliquam formalitatem, & terminationem indiſtinctam quidem realiter à Diuina eſſentia, ſed non identificatam virtualiter intrinſecè. Hanc non identitatem virtualem intrinſecam probat oppoſitio terminationum in denominando, & connectendo Deum cum Mundo v. g. aut cum negatione Mundi. Diuina enim eſſentia denominat Deum ſecundum ſe relicta indifferentia, vt exiſtat, vel non exiſtat mundus. At terminatio volitionis mundi, vt denominans, & ſuum munus exercens, connectit Deum cum mundo extituro pro ſua differentia temporis: Contrà verò terminatio nolitionis mundi, ſi denominaſſet, & ſuum munus exercuiſſet, impediuiſſet exiſtentiam mundi pro tota æternitate. Dixi *non identitatem* non verò diſtinctionem, quia non poteſt dari vera diſtinctio virtualis inter illa, quæ ſunt tantùm aliquid denominatiuum.

106 Diuina itaquè Eſſentia ſecundum ſe eſt potens denominari à terminatione volitionis mundi, & à terminatione nolitionis, & ipſæ pro illo priori rationis ſigno, in quo eſſentia per ſe exiſtit, habent poſſe denominare, ſeu poſſibilitatem denominationis: in quo apparet aliqua ſimilitudo noſtræ libertatis ad diuinam; nam in illo priori, in quo exiſtit noſtra libertas in actu primo, actus oppoſiti volitionis, & nolitionis noſtræ, non intelliguntur actu denominantes, ſed potentes denominare, & exercere ſua munera pro poſteriori, in ſenſu tamen diuiſo; nunquam enim ſunt denominantes ſimul, aut poteſt id eſſe verum; Sed ſemper vterquè ſimul eſt in actu primo, & vterquè ſimul habet poſſe denominare, diuiſim ab altero; in hoc itaquè èſt aliqua ſimilitudo, & adumbratio diuinæ libertatis.

107 Sed oportet noſcere differentias, ne aliquid abſurdum de Deo dicamus: Prima differentia eſt, quòd vna terminatio libera diuina pro tota æternitate, aut denominat, aut non denominat; habet enim ſummam

vnitatem

vnitatem cum diuina eſſentia, ac proinde ſempiternam, & nullo modo imperfectam; hoc autem eſt habere identitatem ex natura rei cum eſſentia, quamuis propter rationem dictam non habeat identitatem virtualem intrinſecam, quæ dicit conſenſum in omni prædicato, & denominatione. Hinc fit, vt illa terminatio reddatur infinitè perfecta à diuina Eſſentia cū qua eſt idem: At noſter actus volitionis differt ex natura rei â libertate in actu primo. Hinc vlteriùs fit terminationem ratione ſui nullā dicere imperfectionem; nam defectus, & imperfectio eſt non perueniſſe adhoc, vt ſit optimum: Sed terminatio eſt idem cum diuina eſſentia, ideſt cum optimo continente omnem perfectionem ſimpliciter ſimplicem, ergo nō dicit ratione ſui imperfectionem.

108 An ratione ſui formaliter dicat perfectionem, & entitatem eſt quæſtio. Nos negamus, & Probatur primò; quia omnis ratio Entitatiua eſt etiam diſtinctiua, & principium alicuius multitudinis, aut numeri conſtituendi. Hinc perſonalitates. & relationes diuinas dicimus eſſe rationes Entitatiuas, quia licet non ſint rationes diſtinguēdi ipſis à Creaturis (ab his enim Eſſentia Dei ſe, & omnia diuina per ſe primò diſtinguit, ideò in Deo non ſunt tres increati, ſed vnus) relatio tamen ſpiratoris diſtinguit ſpiratorem, adeòque Patrem, & filium à Spiritu Sancto, Paternitas Patrem à filio. & filiatio filium à Patre, cuius diſtinctionis formale principium Eſſentia eſſe non poteſt, cum ipſa non diſtinguatur ab illis: determinationibus verò diuinis, alia eſt ratio, quia iſtæ per ſe nullū augent numerum, nam terminatio volitionis mundi diſtinguitur à ſolo non Deo. à quo non Deo eſſentia diuina, primò, & per ſe diſtinguit ſe, & omnia diuina, Ergò illa terminatio non auget vllum numerum, neque eſt principiū diſtinguendi, adeòq. neq. formaliter erit Entitas, cum ratione ſui non habeat vnitatem Eentis: Erit igitur puta quædam habitudo, & nexus diuinæ Entitatis.

109 Deinde non eſt ratio perfectiua: Cum enim dixerimus duas terminationes oppoſitas in denominando nullam dicere imperfectionem ratione ſui, hinc infertur, neque vllam ratione ſui dicere perfectionem: Inintelligibile enim eſt aliquam rationē denominatiuam eſſe perfectionē, quin hoc, quod eſt tribuere ſuam denominationem non præponderet in aliquo euentu huic, quod eſt non tribuere ſuam denominationem: Sed Deum velle creare mundum non præponderat huic, quod eſt non velle creare mundum, id eſt nolle (in Deo enim non eſt poſſibilis pura omiſſio) Nam ſi volitio præponderet nolitioni, iam hæc eſſet deterior, adeoq. imperfectionem diceret, quod eſt contra hypotheſim: Patet ergò terminationes ex eo, quod nullam dicunt imperfectionem ratione ſui, neque vllam ratione ſui dicere perfectionem: Neutrum horum perſonalitatibus accomodatur; nam primò perſonalitas eſt principium diſtinguendi. Deinde melius eſt reperiri in Deo, denominationem Patris, quam oppoſitam, quæ faceret, vt non eſſet vera hæc propoſitio: *In Deo eſt Pater, cum denominatione*

Google

Et plenam eſt talem gratiam à nullo corde reſpui, neque ad illam cor obdureſcere, cum per ipſam formaliter cor emolliatur, & impoſſibile ſit cor emolliri, & obdureſcere in eodem momento.

130 In vtraque etiam ſententia ſaluatur illud *Non eſt volentis neque currentis, ſed Dei miſerentis*, in ſententia prædeterminante Patet: & etiã id in altera clarum eſt, quia non eſt mens Pauli, velle nullo modo eſſe noſtrum, cum ſit de fide eſſe nobis liberum; ſed mens eſt Potentiam volendi, & currendi, & ipſam volitionem, & curſum eſſe opus Dei, qui ſolus facit totum hoc: nos non facimus totum, ſed particulam huius totius. ſcilicet velle, quod ipſum præcipuè fit a Deo, & pendet à prædefinitione æterna Dei quæ non eſt à nobis ſed à Deo. Vnde patet, quod Caluinus contra Nazianzenum, & Catholicos obijcit: Si velle eſt liberum nobis poſſe Apoſtoli ſermonem conuertere, & dicere non eſſe Dei Miſerentis, ſed hominis volentis, hoc, inquam, quod dicit Caluinus nullius eſt momenti: Primò enim dicimus Deum miſertum fuiſſe noſtri miſeratione æterna, antequam quidquam nos faceremus; Deinde Dei eſt totum; non eſt noſtrum totum, imò quidquid in hoc noſtrum eſt, eſt magis principaliter Dei: Eſt ergò totum Dei miſerentis, non eſt totum hominis volentis, Et hæc eſt mens Pauli, ab omnibus tanquam fidei dogma tenenda relicto arbitrio opinionibus negantibus, aut affirmantibus prædeterminationem, de quibus nullam hic neque ferimus, neque poſſumus ferre cenſuram, neque de illa quæſtione diſputare.

131 Illud etiam, quod dicitur conſentientem Diuinæ Gratiæ habere inæqualem gratiam ei, quam habet non conſentiens, ſed reſiſtens Gratiæ, verum eſt in vtraque ſententia. Nã ſi detur prædeterminatio, manifeſtè eſt inæqualitas: ſi non detur, cum ipſe conſenſus ſit etiam gratia, & auxilium Dei, patet in vtraque ſententia dari inæqualitatem gratiæ; An verò præter hanc inæqualitatem, quæ apparet ex ipſo conſenſu, qui in omnium Catholicorum ſententia eſt Gratia Dei, detur illa inæqualitas, quæ prouenit ex prædeterminatione hic non diſputamus.

132 In vtraque enim ſententia concedi debet gratia trahens præueniens, inclinans efficaciter, & quæ à nullo corde reſpuitur, efficax; & alia huius generis: quas Auguſtinus declarauit, & defendit contra Pelagianos ſine vlla læſione libertatis, quam vtriuſque ſententiæ Authores, vtpote Catholici conantur cum Diuina Gratia conciliare contra Pelagianos, & Caluiniſtas.

133 Deus habet quandam voluntatem conditionatam, & antecedentẽ ſalutis omnium hominum, nullo excepto, communem reprobis, & Prædeſtinatis, iuxta quam poteſt explicari ille locus Pauli. *Omnes homines vult ſaluos fieri*. Sed reſpectu Prædeſtinatorum omnium habet ſpecialem voluntatẽ efficacem, & abſolutam, quæ non lædit libertatem in adultis. Hæc voluntas ſpecialis reſpectu prædeſtinatorum ad gloriam vt coronam poteſt conſiderari vt prædeſtinatiua, vel vt præmiatiua, vt prædeſtinatiua

non ſupponit merita reſpectu totius ordinis effectuum prædeſtinationis, quia quodlibet meritum eſt effectus prædeſtinationis, in quo Semipelagiani grauiſſimè errarunt, qui voluerunt reſpectu noſtrorum meritorum Deum eſſe Iudicem, & ſpectatorem, ſed non factorem, & donatorem. Si verò hæc voluntas conſideretur, vt præmiatiua iam ſupponit merita reſpectu totius ordinis premiorum partim congrua, partim cōdigna. Sed quia merita ſunt gratia Dei, ipſa vita æterna meritò ab Aug. appellata eſt Gratia pro Gratia, cum è contra vita noſtra bona, & meritoria vitæ æternæ, ſeu diſpoſitiua ad iuſtificationem inſpecta eius prima parte ſit Gratia ſola, quia ita eſt Gratia, vt nullo modo ſit præmium. Et in hoc ſenſu dictum eſt ab Aug. Gratiam Dei ſolam fuiſſe, quod Paulus conuerteretur, non quia illa conuerſio, non eſt libera, ſed quia erat Gratia Dei, quam non præceſſerant bona, ſed mala merita.

134 Permiſſio peccati duas partes continet, vna eſt libertas ad peccādum, altera eſt ſcientia Diuina praui vſus huius libertatis. Ratio libertatis patet eſſe effectus prædeſtinationis in prædeſtinato iuxta Aug. quia ita Deus dat illis libertatem peccandi, vt ſit paratus dare gloriam ſi non ceciderit, & paratus dare pænitentiam ſi ceciderit. Nullo autem modo concedendum eſt Deum dare libertatem peccandi prædeſtinato ex intentione efficaciter abſoluta dandi pænitentiam, quia ex hoc ſequeretur Deum velle peccatum. Multo autem minus Reprobis dat libertatem peccandi ex intentione abſoluta oſtenſionis ſuæ iuſtitiæ in puniendis peccatis: Dat tamen eam libertatem ex voluntate conditionata oſtendendi ſuam iuſtitiā. Deus enim paratus eſt dare gloriam homini, ſi non peccauerit, & punire, ſi peccauerit, & non egerit pœnitentiā, quæ Diuinæ voluntatis præparatio habet pro fine præcipuo oſtenſionem ſuæ miſericordiæ, & pro fine minus præcipuo oſtneſionem ſuæ Iuſtitiæ vindicatiuæ ad quam Deus vt SS. PP. dicunt quaſi coactus venit, *& compulſus noſtra malitia*. Cum ad oſtenſionem ſuæ miſericordiæ, & liberalitatis propria ſpontè veniat. Cum ipſa merita ipſe nobis præparet ab æterno, & in tempore donet.

135 Ex his ſit iuxtà Aug. inuincibilem eſſe diuinam voluntatem, & à peccatoribus non vinci, quia ita ferebatur ad eorum ſalutem, vt ſimul ferretur conditionatè ad illorum ſupplicium, aut pænitentiam: Vnde quicquid faciat homo, ſemper Deus implet ſuam voluntatem efficacem quamuis malitia peccati non ſit impletio Diuinæ voluntatis, ſed extra illam. & nullo modo contra voluntatem efficacem Dei, aut talem, quæ poſſit afferre dolorem Deo, ſi homo peccet.

136 Reprobatio, ſi inſpiciamus ipſius effectus cauſatos propriè in Reprobo eſt poſt præuiſa demerita, nō enim Deus prædefinit noſtra peccata, & demerita quoad eorum malitiam, ſed ex ſuppoſitione illius hominem cōdemnat: Neque hic habet locum illa diſtinctio, quam fecimis de voluntate ex electione Diuina in Prædeſtinatiuam, ſeu præmiatiuam, ſeu retributiuam meriti; quia non vult neque dat Deus demeritum ſicut vult

& do-

& donat meritum. Sæpè reprobat hominem Deus non propter peccatum perſonale, ſed propter peccatum originale, & peccatum Adami, vt patet in Infantibus decedentibus ſine baptiſmo. Eſt enim non ſolum impium, ſed ſtultum dicere, quod Semipelagiani dicebant Deum moueri ad ſaluãdos Infantes ex ſcientia conditionata bonæ vitæ futuræ, ſi diutius viuerēt, quaſi viſa illa conferret ius ad gloriam, quia nemo eſt dignus, & marens niſi propter illa, quæ agit benè pro aliqua differentia temporis; Et quia ſequeretur illud abſurdum nullum Deum facere beneficium illi, qui rapitur ex hac vita, ne malitia mutet intellectum ipſius, nam iuxta Semipelagianos damnari deberet propter peccata ſub conditione præuiſa.

137 Hæc ſcientia conditionata à Semipelagianis aſſerta conuenit in genere, aut nomine conditionatè, cū ſcientia quā nos appellamus mediā, ſed illi eſt penitus cōtraria, & differt à media noſtrorū Authorū Scopo, vſu, & ſubſtantia, ſeu obiecto, Scopo quidē quia Semipelagiani volebant conciliare gratiam Dei cum meritis conditionatè præuiſis per ſuam ſcientiā Chymericam, quæ merita eſſent futura non donante Deo: At ſcientia, quam appellamus mediā habet pro Scopo conciliare operationes liberas, quæ ſint Gratia, & donum Dei cum libertate. Differt etiam vſu, quia illi vtebantur operationibus futuris conditionatè tanquam dantibus de præſenti ius, & titulum ad præmium: Denique differunt ſubſtantia, ſeu obiecto, quia ſcientia media bonarum operationum, & ſalutarium habet pro obiecto dona Dei; Scientia verò Semipelagianorum operationes liberas nō donandas à Deo. Vndè patet has ſcientias eſſe penitus contrarias.

138 Cum omnia diligentibus cooperentur in bonum, poteſt facilè defendi omnia bona quæ fiunt in hoc Mundo ſiue interna, ſiue externa Prædeſtinatis, eſſe Prædeſtinationis effectus, & ex intentione ſalutis Prædeſtinatorum fieri à Deo.

DE ATTRIBVTIS DIVINIS, & de Trinitate.

139 IDENTITAS per Ariſtotelem dicit vnitatem, ſeu negationem diuiſionis, aut pluralitatis: Duplex tamen eſt hæc identitas; virtualis ſcilicet intrinſeca, & realis ſeu ex natura rei: identitas virtualis, quæ dicitur à Nazianzeno identitas omnibus modis, eſt inter illas formalitates e. g. quæ dicunt conſenſum in omni prædicato, ſeu quarum vna recipit omnia prædicatā, quæ recipit alia: Identitas realis, vel eſt defectiua, & hæc inuenitur etiam in non Entibus, vt in malitia peccati, dicitq. indiuiſionem

tum. Præterea duæ perfectiones diuinæ ſibi aduerſarentur; & vna eſſet infinitum malum alterius.

113 Neque ex eo, quod conueniat Deo, & ſummæ bonitati velle Incarnationem, ſequitur volitionem addere perfectionem; Imò oppoſitum ſequitur, nam hæc volitio eſt congruens Deo, & ſummæ bonitati, vt actus infinitæ liberalitatis: Ergò eſt pura datio libera: At datiò purè libera nullo modo eſt acceptio perfectionis, talis enim dationis valdè intereſt dare (Vndè rectè Papinianus dixit, Intereſt hominis homini benè facere nam ipſa noſtra beneficentia, & actus benè faciendi eſt magna perfectio noſtra, & valdè deſiderabilis) Deo igitur, vt ſit ſummè liberalis, & infinitè bonus in genere liberalis communicatoris, conuenit vt eius determinatio ad ſe communicandum liberaliter Creaturæ, nullam ratione ſui dicat perfectionem.

114 Hinc vlteriùs fit nullum actum liberum diuinum differre realiter ab altero, quia vtriuſquè Entitas, eſt penitus eadem: Vnde ſicut Pater non eſt diſtinctus Deus à filio, quia vtriuſque Deitas, quæ primò & per ſe eſt Deus, eſt penitùs eadem, ita quia tàm actus volitionis, quàm nolitionis mundi, eadem eſt Entitas, vtraque eſt vnum, & idem Ens reale, non duæ res: Vndè vlteriùs fit neutrum actum eſſe altero magis honeſtum, neque ſpecificari ab obiectis creatis tanquam à tribuentibus maiorem, aut minorem honeſtatem perfectiuam operantis; quia perfectio vtriuſq. penitus eſt eadem, licet reſpectu noſtri vnus ſit beneficentior quam alius.

115 Obiectum formale, & finis Amoris Diuini eſt ſolum ipſius eſſentia, primò quia cum amor diuinus quo Deus ſe amat non differat virtualiter intrinſecè ab eſſētia diuina, quæ eſt ex ſe, à ſe & propter ſe, nō poteſt ille amor eſſe niſi propter ſe, idest propter eſſentiā diuinam, quia illud amatur gratia ſui quo obtento quieſcimus, & gaudemus, quo non obtento illud optamus, & de abſentia dolemus: Sed Deus in illo priori, in quo antecedit perſonas eſt plenè quietus habet enim in eſſentia omnem omninò perfectionem ſimpliciter ſimplicem. Vndè patet tantum eſſentiam eſſe finem amoris Dei.

116 Amat quidem Deus perſonalitates, ſed non vt obiectum formale, quia amor ille nō exiſtit vi perſonalitatum, neque gaudium de illarum exiſtentia exiſtit vi ipſarū, ſed vi eſſentiæ diuinæ nullam habentis rationem priorem ſe aut vlla perfectione abſoluta eſſentiali diuina.

117 Ex eo, quod Amor ſtrictè ſumptus ex Ariſtotele dicat actiuitatem vel veram, vel affectiuam, & hæc optimè explicetur, ſaltem per principiū deſiderij, vel delectationis, patet dari Amorem ſtrictè ſumptum in Deo, etiam quatenus fertur in bonitatem eſſentiæ Diuinæ vt exiſtentem, quia ipſe Amor Dei vt exiſtentis eſt quaſi actiuus ſui & ipſius Dei, cum ſit virtualiter intrinſecè idem cum eſſentia Diuina, & Diuina Eſſentia ſit à ſe, ac proinde à ſui amore. Hinc etiam eſt amorem noſtrum charitatis

communicatio illorum declarat diſtinctionem.

142 Licet eſſentia Diuina ſit realiter identificata, vt diximus, cũ perſonalitatibus eſt tamen ab illis virtualiter diſtincta; quia perſonalitates diſcrepant in aliquo prædicato ab Eſſentia, ſeu recipiunt prædicata contradictoria: valet enim Paternitas eſt eſſentia, & non valet Paternitas eſt filiatio; Imò eſt de fide Filium diuinum eſſe incarnatum Patrem non eſſe incarnatum, iam quodcunque dixeris de Naturã, inferuntur prædicata contradictoria inter Eſſentiam, & vnam perſonam: Si enim eſt incarnata ſequitur Pater non eſt incarnatus, Eſſentia eſt incarnata, ſi dicas non eſſe incarnatam ſequitur Flius eſt incarnatus, non Eſſentia; Vnde ſemper inferuntur prædicata contradictoria:

143 Hæc tamen receptio prædicatorũ contradictoriorũ nullo modo infert diſtinctionem realem Eſſentiæ à Perſonalitatibus: Sicuti enim nemo dicet inter me, & Petrum dari diuerſitatem ſpecificam, licet numericè diſtinguamur, quia nulla datur diſcrepantia inter me, & Petrum in prædicatis ſpecificis, ſed tantum in indiuidualibus, ità etiam licet inter eſſentiam, & perſonalitates detur diſcrepantia in aliquo prædicato, cum non ſit diſcrepantia in prædicato dicente perfectionem ſimpliciter ſimplicem, & detur vnitas intrinſeca ſequitur nullam poſſe inferri diſtinctionem realẽ: neque ex eo, quod perſonalitates poſſint negari de eſſentia, cum poſſit dici Paternitas v. g. non eſt idem virtualiter cum eſſentia, ſequitur inter illas diſtinctio; Quia quando dicitur Paternitas non eſt idem virtualiter cum Eſſentia, non negatur Eſſentia de Paternitate abſolutè, ſed tantum relatiuè; Negatur ſcilicet Paternitas eſſe idem realiter cum omnibus illis, cum quibus eſt idem Eſſentia, & hoc eſt negari, & diſtingui virtualiter, diſcrepare in aliquo tertio, quod ſit idem vni, & non alteri: At negatio vt inferat diſtinctionem debet eſſe negatio abſoluta, & non relatiua, ſeu miſcens alium terminum, Ità non infert diſtinctionem animalis Rationalis ab homine, illa negatio quã dicitur homo v. g. non eſt animal rationale, & lapis; hæc enim eſt negatio relatiua miſcens alium terminum, non abſoluta, adeòque nullam inferens diſtinctionem.

144 Per hanc identitatem virtualem optimè ſoluitur illud ſophiſma quod prò ſe iactant hæretici, vt probent diſtinctionem realem Eſſentiæ diuinæ à perſonalitatibus, dicunt enim hunc Syllogiſmum; *Filiatio à parte rei non eſt Paternitas; Eſſentia à parte rei eſt* Paternitas *Ergò eſſentia à parte rei non eſt filiatio*, eſſe in ſecunda figura ìmò eſſe Syllogiſmum expoſitorium, adeòque non poſſe in regulis Ariſtotelicis benè negari conſequentiamque tamen ſuppoſita diſtinctione virtuali intrinſeca. quæ nil aliud eſt quam diſcrepantia in aliquo prædicato coniuncta cum identitate ex natura rei, debet neceſſariò in Regulis etiam Ariſtotelis negari, quia in prima præmiſſa negatur Paternitas de Filiatione; ita tamen, vt negetur de aliquo, quod eſt Filiatio, non de omni quod eſt Filiatio, in ſecunda verò præmiſſa affirmatur identitas inter Paternitatem & Eſſentiam, ita tamen

M vt af-

vt affirmetur aliqua identitas non quælibet identitas, non enim affirmatur paternitas de quolibet, quod eſt Eſſentia, & deinde in conſequentia negatur quælibet identitas de omni quod non eſt Filiatio: Vndè optimè apparet vitium argumenti, cum in conſequentia negetur de omni id, quod negatum eſt tantum de aliquo in præmiſſis: vbi enim in conſequentia negatur identitas cum Eſſentia, negatur identitas cum omni quod eſt eſſentia: Cum tamen in præmiſſis poſita ſit particulariter diſtinctio, & identitas: & de extremis ſumptis particulariter, & non de quolibet identificato cum ipſis, hoc autem in Regulis Ariſtotelis patet non poſſe fieri cum tota ars Syllogiſtica Ariſtotelica fundetur in illo principio Dici de omni, & dici de nullo.

145. Neque hic habet locum evidentia Syllogiſmi expoſitorii, quia ſingulare poſitum in Syllogiſmo expoſitorio eſt quaſi ſenſibile, neque per ſe commune pluribus, neque identificatum cum aliquo communi pluribus; Datur ergò in Diuinis diſtinctio aliqua virtualis inter eſſentiam, & perſonalitates; ratione cuius Paternitas, e. g. abſque eo quod diſtinguatur realiter ab Eſſentia diſtinguitur tamen realiter ab aliquo, quod eſt idem realiter cum Eſſentia nempè à filiatione, & hoc eſt dicere diſcrepantiam in aliquo tertio, quod includit diſtinctio virtualis.

146 In creatis autem non poteſt dari negatio identitatis virtualis intrinſecæ abſquè eo, quod detur diſtinctio ex natura rei, quia ſi darentur in Creatis duæ formalitates non identificatæ virtualiter intrinſecè, illæ nō communicarent in omni perfectione ſimpliciter ſimplici, adeòque etiam realiter diſtinguerentur, vt patet ex definitione identitatis realis, quæ vt diximus conſiſtit in cōmunicatione omniū perfectionū ſimpliciter ſimpliciū & vnitate intrinſeca: nō cōmunicarēt autē in omni perfectione ſimpliciter ſimplici, quia ſi duæ formalitates creatæ v.g. A, & B, non ſunt idem virtualiter intrinſece, quælibet illarum, vt diſtincta ab alia, & identificata virtualiter ſecum, dicit imperfectionem; Neutra enim per aliam eſt Deus, neq; eſt Deus per ſe, quod eſt habere defectum ratione ſui: Eſt itaq. imperfectio formalitatis A, eſſe idem virtualiter ſecum: Hanc imperfectionem identitatis virtualis cum A, non habet formalitas B, ſed potiùs oppoſitam habet perfectionem, ergò B, habet perfectionem depulſiuam defectus, quæ non communicatur ipſi A, ac proinde non ſunt idem ex natura rei.

147 Neque poteſt dici illas formalitates, quæ diſtinguerentur virtualiter in Creatis, neque eſſe creatas, neque increatas ratione ſui, neq. Ens, neque non Ens, neq. perfectiones, neq. imperfectiones, ſicuti nos dicimus terminationes liberas diuinas ratione ſui, neq: eſſe Ens, neq. non Ens, neq. creatum, neq. increatum, neq. perfectionem, neq. imperfectionem; non poteſt inquam hoc dici, Quia in terminationibus liberis diuinis nō eſt imperfectio non eſſe ratione ſui formaliter infinitè perfectum, quia aliundè ſunt infinitè perfectæ vt Deus; hoc eſt per eſsentiam diuinam: hoc

autem

autem non poteſt dici in formalitatibus illis creatis, quæ neq. per ſe, neq. aliunde eſſent infinitè perfectæ.

148 Non ſolum autem eſt impoſſibilis diſtinctio virtualis in Creatis, abſq. diſtinctione reali, ſed etiam eſt impoſſibile gradus communes Logicè Deo, & Creaturis præſcindere obiectiuè, ſeu diſtingui virtualiter intrinſecè à differentijs creati, & increatis, Ratio enim communis Sapientiæ e. g. eſt idem virtualiter intrinſecè cum ipſa pluralitate Sapientiæ creatæ, & increatæ, quia ſi non eſſet virtualiter intrinſecè idem cum illa pluralitate plura ſequerentur abſurda, Primò neq. eſſet multiplicabilis, neq. Logicè communis, ſed eſſet ſimplex realiter: Ideo enim Eſſentia diuina eſt ſimplex realiter, quia licet ſit idem cum tribus perſonis non eſt tamen cum illis virtualiter intrinſecè identificata: Quare ſi concedatur rationem communem Sapientiæ eſſe diſtinctam virtualiter intrinſecè à differentijs optima erit conſecutio, quod illa ratio cõmunis nõ ſit Logicè communis, ſed ſimplex realiter immultiplicabilis, ſicut eſſentia Diuina.

149 Secundò ſi daretur illa ratio communis diſtincta virtualiter à differentijs, Deus non eſſet melior creatura: Si enim ratio bonitatis communis Deo, & Creaturis diſtinguitur virtualiter intrinſecè à differentijs; Differentia diuina bonitatis non erit formaliter bonitas, ſicut neq. perſonalitas propter diſtinctionem virtualem eſt formaliter ratione ſui Eſſentia Ergò ſicut vna perſona non differt ab alia per Eſſentiam, ita neq. Deus differt bonitatate à Creatura, ac proinde non erit melior.

150 Tertiò ſequeretur Eſſentiam Patris diuini diſtingui virtualiter ab Eſſentia filij, ideo enim per illos differunt virtualiter intrinſecè miſericordiã, & iuſtitia diuina quia gradus communis miſericordiæ, vt ſic præſcindit obiectiuè, ſeu diſtinguitur virtualiter à gradu communi Iuſtitiæ vt ſic; Sed etiam Eſſentia Patris vt ſic præſcindit obiectiuè, & diſtinguitur virtualiter ab eſſentia filij vt ſic, ergo Eſſentia Patris diuini præſcindit obiectiuè, & diſtinguitur virtualiter intrinſecè ab eſſentia filij Diuini. Quartò ſequeretur nullam poſſe dari in Deo formalitatẽ ſimplicem virtualiter intrinſecè, quia hæc neceſſariò componeretur â tali formalitate ſimplici virtualiter, & à ratione Diuinæ, quæ ratio eſt virtualiter intrinſecè diſtincta per illos â formalitate ſimplici virtualiter. At nullam dari formalitatem ſimplicem in Deo abſurdum eſt apud omnes.

151 Ex his abſurdis ſequitur euidenter dari vniuerſale impræſcindibile obiectiuè à differentijs: Quare vniuerſale reſpectu ſui inferioris nihil eſt aliud, quam compoſitum, ſeu aggregatum ex ipſo inferiori, & aliquo aut multis repugnantibus ipſi, reductis tamen ad vnã ſpeciem multitudinis intelligibilẽ quãdo dicitur *Petrus eſt homo*; *Deus eſt ſubſtantia*. hæ propoſitiones verificantur, quia non intelligitur ſubiectum eſſe vnum cum prædicato vnitate cum quolibet, ſed vnitate oppoſita diuiſioni a quolibet vnitate ſcilicet communi partis cum toto, & totius ſecum. qui enim dixit v.g. albedo non eſt ſubſtantia dixit eam eſſe diuiſam a qualibet ſubſtantia,

tia; ideſt cum nulla eſt idem: qui autem dixit homo eſt ſubſtãtia, excluſit hanc diuiſionem, ſed non affirmauit idẽtitatẽ cũ qualibet: Quando verò dicimus amare medicinam vt allatiuam ſanitatis, non vt allatiuam amaritiei, & amare Creaturam vt bonam non vt defectuoſam, non benè infertur diſtingui illas duas formalitates in Creatura, vel in medicina, quia dum dicimus nos amare Creaturam, quia eſt bona, & non quia habet defectum, id dicimus reddentes rationem generalem amandi, quaſi dicas amo Creaturam, quia eſt bonum, & quia omne bonum eſt amabile, & omnis amor eſt boni: non tamen omnis amor eſt boni habentis defectum: Si autem vellemus reddere rationem non generalem, ſed ſpecialẽ, & reſpectu talis amoris planũ eſt à nobis amari Creaturam tali amore hoc eſt amore non ſummo, & poſtpoſitiuo Creaturæ ad Deum quia Creatura eſt bonum limitatum, & defectuoſum; neque contra rationem defectus eſt eſſe amabile; poteſt enim eſſe defectus non purus, ſed bonus, vt potentia peccandi, quæ bona eſt, & amatur à Deo, quia vtilis ad virtutem quà liberi vitamus peccatum: Pulchrè enim Auguſtinus contrà manichæos ex ipſa potentia peccandi quæ eſt in anima, intulit animam, & potentiam ipſam eſſe bonam, ſi enim poteſt peccare, debet non peccare, hoc eſt debet habere bonum oppoſitum; & ſic tali potentiæ debetur bonum, id autem, cui bonum debetur, bonum eſt, nam ſoli bono poteſt deberi bonum.

152 Sed reiecta hac præciſione obiectiua in creatis negamus etiam contra Scotum primam quandam formalitatem in Deo, quæ vocetur eſſentia, à qua diſtinguuntur ex natura rei, & fluant aliæ perfectiones abſolutæ communes tribus perſonis Diuinis: Si enim Sapientia e. g. flueret ab Eſſentia, & diſtingueretur ex natura rei ab illa ſequeretur eſſentiam diuinam eſſe principium adæquatum illius, & dediſſe illi totam perfectionem: Sed principium adæquatum non dat perfectionem ſimpliciter ſimplicem, quam non præhabeat: Sequitur ergo eſſentiam diuinam includere in ſe totam perfectionem ſapientiæ diuinæ: Ergò Eſſentia Diuina includit illam in illo priori, in quo præcedit, adeòque non diſtinguitur ex natura rei ab illa; Præterea illa ratio eſt formaliter ſapientia, quæ eſt primò, & per ſe excluſiua defectus inſipientiæ: Sed Eſſentia diuina eſt primò & per ſe excluſiua omnis defectus & ſic etiam defectus Inſipientiæ, ac proinde ipſa eſt formaliter perfectio ſimpliciter ſimplex ſapientiæ, & quælibet alia perfectio ſimpliciter ſimplex.

153 Non ſolum autem negamus diſtinctionem ex natura rei inter perfectiones abſolutas, ſed etiam diſtinctionem virtualem intrinſecam, quam inter perſonalitates & eſſentiam vltrò cõcedimus: poſito enim quod detur vna formalitas in Deo ſupponens aliam, de illa probabitur includere formaliter omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices, cum per ſe primò excludat omnem defectum. Vndè patet prædicata, ſeu attributa abſoluta vtpotè dicentia perfectionẽ ne virtualiter poſſe dinſtingui, cum formaliter

liter dicantur ab illa prima omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices.

154 Patet etiam idem ex definitione diſtinctionis virtualis intrinſecę, & perfectionis abſolutæ Dei. Perfectio abſoluta Dei eſt illa, quæ eſt idē realiter ſecum, & cum omni eo quod eſt Deus: Diſtinctio autem virtualis intrinſeca petit diſcrepantiam in aliquo prædicato: Ergò voluntas & intellectus diuinus e. g. ſi diſtinguuntur, diſcrepant in aliquo prædicato non ſolum denominatiuo liberè, ſed etiam entitatiuo, & neceſſario: Aſſignetur ergò illud & ſit A, ergò A, e. g. affirmari poterit de intellectu v. g. & non poterit affirmari, ſed negari de voluntate: Ergò illud prædicatum non eſt idem, aut dicit aliquid non idem cum voluntate, quod enim eſt idem poteſt affirmari, ergò voluntas non eſt perfectio abſoluta identificata ſecum, & cum omni quod eſt Deus.

155 Quandò autem dicitur Deus miſericordia parcit non punit, Iuſtitia non parcit, ſed punit, non prædicantur de perfectionibus abſolutis Dei prædicata contradictoria, ſed ſenſus tantum illius propoſitionis eſt, non ſolum miſericordia diuina parcit, ſed etiam omnis miſericordia, ſiue creata ſiue increata parcit & miſeretur; quod nō probat diſtinctionem virtualē intrinſecā, ſed ſolū diſtingui per conceptum, & diſtingui genera ipſa miſericordiæ & iuſtitiæ: ſicuti obiectum dicitur cognoſci ab intellectu, vt verum, & amari à voluntate vt bonum, non quidem quod intellectus nō cognoſcat illam bonitatem, ſed quia non quodlibet vtcumque verum eſt bonum: Malitia enim poteſt affirmari verè, non tamen poteſt ex vero iudicio, & prudenter amari: pari modo actus ſupernaturalis conuenit cum intellectu in genere vitali, conuenit verò cum habitu ſupernaturali in genere ſupernaturali, quod non probat diſtinctionem virtualem intrinſecam inter ſupernaturalitatem, & vitalitatem actus, ſed tantum diſtinctionem realem inadæquatam inter genera vitalitatis, & ſupernaturalitatis: ità etiam dicendum eſt in caſu noſtro.

156 Hinc patet quod licet Verbum dicatur procedere per intellectū, & Spiritus Sanctus per voluntatem, nón tamen hinc ſit intellectum in eo diſtingui virtualiter intrinſecè à voluntate; quia tam filio, quam Spiritui Sancto communicatur tota eſſentia Dei, adeòq. etiam intellectus, & voluntas eſſentialis, & abſoluta: Filius tamen dicitur Verbum, quia procedit tanquam terminus primæ operationis potentiæ Spiritualis vitalis, quod requiritur adhoc vt aliquid ſit verbum: Spiritus verò Sanctus procedit non vt terminus primæ operationis, ſed ſecundæ; adeòque erit amor productus; quia prima operatio intentionalis ſpiritualis ſemper eſt intellectio: Secunda verò ſemper eſt amor productus: patet igitur Verbum procedere per intellectum, & non per voluntatem, & tamen non diſtingui intellectum abſolutum à voluntate abſoluta Dei.

157 Sequitur quidem dari in Deo aliquem intellectum diſtinctum à voluntate, quia dicimus non ſolum dari in Deo intellectum abſolutum communem tribus perſonis, ſed dari etiam intellectum nationalem, qui

vocatur intellectus dicens,& conſtituitur ex intellectu abſoluto,ſeu eſſentiali,& ex Paternitate diſtincta virtualiter ab illo; hic intellectus notionalis eſt ipſe *P*ater,à quo immediate procedit Filius, non *S*piritus Sanctus; hic enim procedit à Patre, & Filio vt ſunt vnus ſpirator; quia ſicuti præter intellectum abſolutum datur in Deo intellectus notionalis, qui eſt ipſe Pater; ita præter voluntatem abſolutam datur etiam voluntas notionalis, quæ dicitur etiam voluntas ſpirans conſtituta ex eſſentia, & ſpiratione actiua identificata realiter cum Patre, & Filio, licet virtualiter diſtincta ab vtroque: Ab hac voluntate non procedit realiter Filius, quia ab ipſa non diſtinguitur realiter, ſed procedit tantum Spiritus Sanctus.

158 Hinc eſt quinque tantum dari formalitates in Deo,in quibus cõcedimus diſtinctionem virtualem intrinſecam præter terminationes liberas, ſeu non neceſſarias in denominando, Prima eſt eſſentia communis tribus perſonis: Secunda eſt relatio Spiratoris communis Patri,&Filio ſed diſtincta realiter à Spiritu Sancto. Tertia eſt Paternitas nullo modo cõmunis,ſed diſtincta virtualiter ab Eſſẽtia,& relatione ſpiratoris;oppoſita filio per ſe, Spiritui Sancto verò ſolum per relationem ſpiratoris communem etiam Filio: Quarta formalitas eſt filiatio oppoſita tantum Patri per ſe,Spiritui Sancto verò oppoſita per relationem ſpiratoris. Quinta eſt ſpiratio paſſiua qua Spiritus Sanctus à Patre, & filio diſtinguitur. In cæteris formalitatibus abſolutis in Deo nullo modo datur diſtinctio, neq. ex natura rei, neq. virtualis intrinſeca.

159 Licet ergò ſit verum proceſſionem ſecundæ perſonæ diuinę eſſe generationem, non verò proceſſionem tertiæ; non tamen ſequitur diſtingui virtualiter intellectionem abſolutam ab amore abſoluto: neque ſequitur his identificatis Spiritum ſanctum eſſe filium, quia procedit ab intellectu, adeòque in ſimilitudinem naturæ. Non ſequitur primum, propter diſtinctionem, quã declarauimus intellectus notionalis ab eſſentiali, & etiam à voluntate notionali: Non ſequitur ſecundum quia ad hoc vt aliquis ſit filius,non ſufficit,vt naſcatur ab alio, per Auguſtinum enim vermes naſcuntur ab hominibus, quorum non ſunt filij; neque ſuficit, vt procedat in ſimilitudinem naturæ, nam Eua quæ proceſſit ab Adamo, fuit huic ſimilis in natura, & tamen non fuit ipſius filia: Duo itaq. requiruntur ad hoc vt aliquis ſit filius, vt naſcatur, & ſit ſimilis in natura: ad natiuitatem autem iuxta Ariſtot. requiritur coniunctio cum principio, et ita, vt per illam coniunctionem procedens habeat incrementum vel in ſe, vel in ſemine:

160 Dixi *vel in Semine*,quia licet coſta; ex qua fuit fabricata Eua, creuerit, vel potuerit creſcere in Adamo,ſicut ſemen in arbore,nõ tamen erit illa nata, ſeu filia; quia incrementum requiſitum ad natiuitatem debet eſſe tale, vt ſit determinatè deſtinatum à natura ad eum finem, cum vehementi inclinatione naturæ: Incrementum verò Coſtæ nullo modo

fuit

fuit deſtinatum à natura ad productionem ſimilis ſuppoſiti: quod tamen euidenter apparet in ſeminé: Hoc poſito patet, quare Spiritus Sanctus nō ſit filius, ſicuti eſt Verbum, quia Spiritus Sanctus licet ſit coniunctus ſuo principio per immenſitatem naturæ, & identitatem numericam, tamen per illam coniunctionem nullum habet incrementum, neque eſſentiale, neque perſonale; non perſonale, quia eſt vltima perſona; neque eſſentiale, quia natura nō propagatur à Spiritu Sācto, ideòq. nō eſt filius: At in Verbo non ſolum datur coniunctio cum principio, ſed datur etiam incrementū, quia natura per coniunctionem filij cum Patre propagatur vſque ad Spiritum Sanctum: Verbum ergò eſt filius, & natus non verò Spiritus Sanctus.

161 Vndè patet quod licet Spiritui Sancto communicetur natura tāquam à principio coniuncto tamen non eſt filius, quia nullum habet incrementum, quod requiritur ad rationem adnaſcentiæ, quæ petit neceſſario extenſionem naturæ ſubſtantialis. In creatis hæc extenſio habetur per additionem nouæ materiæ ſumptæ ex ipſo principio: In Deo fit alio momo, quia in Deo eadem natura, quæ eſt in Patre identificatur in filio, & hæc identitas extenditur ad Spiritum Sanctum à Filio, in quo ceſſat extenſio, quæ tamen ceſſatio non infert defectum in Spiritu Sancto, ſed potius infinitam perfectionem, quia eſt terminus dignè ſatisfaciens diuinæ inclinationi ſui principij: vndè Deus non eſſet infinitè perfectus ſi non haberet vltimam perſonam, in qua poſſet quieſcere, adeòque poſſet ceſſare communicatio.

162 Imò ex eò quod ex vi proceſſionis Spiritui Sancto communicetur intellectio, optimè poteſt probari diſtinctio Verbi à proceſſione Spiritus Sancti: nam ſi Verbum diuinum accipit naturam Patris illiuſque intellectionem, quam communicat Spiritui Sancto, ſequitur verbum eſſe veram imaginem ſui Patris; ergò ſi in definitione viuentium, illam particulam. *In ſimilitudinem naturæ* interpretemur de ſimilitudine repræſentatiua, & de ſimilitudine, quæ eſt imago, & principium repræſentandi, cōueniet definitio tantum filio, non verò Spiritui Sancto, quia tantū filius habebit rationem imaginis; Filius enim comprehendens naturam Patris producit Spiritum Sanctum qui ità accipit intellectionem, vt illam nulli communicet, ergò ſolus filius erit imago perfecta repræſentatiua Patris non verò Spiritus Sanctus: & licet verum ſit Spiritum Sanctum producere Creaturas, & illis dare cognitionem Dei, talis tamen cognitio eſt imperfecta, ſi comparetur cum illa, quam Pater communicauit Filio, & Filius Spiritui Sancto, ſicuti Pater ipſi, vt ſic veram imaginis rationem exerceret.

163 Si fiat hæc hypotheſis, quod Spiritus Sanctus non procedat à filio, & ſumatur pro medio termino prædicatum hypotheſis, ſequitur Spiritum Sanctum eſſe filium (ſi enim ſumatur prò medio tota hypotheſis ſequitur vtrumque) ſicuti etiam poſita hac hypotheſi quod homo ſit equus, ſi ſumatur pro medio termino prædicatum hypotheſis, ſequitur tantum, quod homo ſit hinnibilis: & ratio vtriuſque eſt, quia ad hoc vt inferatur,

tur aliquid verè, ex hypoteſi impoſſibili debet illa hypotheſis reduci ad aliquã Cathegoricã verã, E.G. in exẽplo illã allato reduci debet ad hãc, quod omnis equus ſit hinnibilis, adeòq. etiã homo equus: Quare ſi illa hypotheſis de Spiritu Sancto reducatur ad hanc cathegoricam veram, quæ eſt vera, & de fide, quod omne procedens a Patre tantum ſit Filius; patet ſequi tantum eſſe Filium. Nequè ſufficit reſponſio Scoti, quod procederet per volũtatẽ, quia in illo caſu nõ procederet per volũtatẽ, tum quia procederet, vt terminus operationis nõ vt ſecũdæ, ſed vt primę, ſubſtãtiæ ſpiritualis intellectiuæ, adeòque per intellectum: tum quia procedere per voluntatem, eſt procedere à filio, ſed in illo caſu non procederet à filio ergò nequè per voluntatem.

164 Eſt etiam huius rei alia Ratio, quæ petitur ab illo quod ſupra dictum eſt, rationem primò & per ſe diſtinctiuam Patris, & filij à Spiritu Sancto, neque eſſe Paternitatem, neque filiationem, ſed ſpirationẽ actiuã.

165 Filius procedit à Patre ex cognitione eſſentię, relationum, & omnium poſſibilium, & impoſſibilium, & Spiritus Sanctus pariter ex amore eſſentiæ, relationum, & omnium Creaturarum poſſibilium, quas Deus neceſſariò amat, ſaltem ſub ea cõditione ſi Deus eas velit producere, quia iſtæ omnes cognitiones, & amores ſunt idem virtualiter intrinſecè inter ſe, & cum eſſentia.

166 Eſſentia Diuina non generat Filium, neque ſpirat Spiritum Sãctum cum à neutro diſtinguatur ex Natura rei; ratione tamen noſtra obiectiua pręciſiua, & virtualiter eſt prior, tùm quia eſt communior relationibus; tùm propter quandã analogiam ad Eſſentiam, & proprieates creatas diſtinctas. hinc fit pro eo priori rationis, pro quo relationes præcedit ratione noſtra conſiderari poſſe vt fundamentum nonrepugnantiæ ad exiſtentiam relationum, & quaſi quendam à Diuina Eſſentia efluxũ. Ipſa itaque eſt ratio prima non repugnantiæ ad exiſtentiam Paternitatis, ſeu generationis actiuæ, & ad exiſtentiam Spirationis actiuæ, quæ ſunt quidam quaſi actus ſecundi illius non repugnantiæ; ſed tales actus, quibus non redditur Eſſentia generans, aut ſpirans, ſed Pater, & ſpirator: actus enim illi non diſtinguunt, neque ſupponunt Eſſentiam diſtinctam à terminis, ſed diſtinguunt Patrem a Filio, & Spiratorem à Spiritu Sancto. Non ergò Eſſentia eſt principium quo generandi aut Spirandi tanquam immediatiùs habens denominationem generantis, aut Spirantis; ſed poteſt dici principium quo tanquam communicabilis Eſſentia, & fundans non repugnantiam ad generationem, & ſpirationem, qua non ipſi ſed Pater generet, aut ſpirator ſpiret. Eadem Eſſentia eſt ratio illa vndè primò Filius habet poſſe generari, ſeu non repugnare ipſi vt generetur, & Spiritus Sanctus habet poſſe ſpirari: Non eſt tamen priùs ratione noſtra præciſiuà obiectiuè Patrem exiſtere & eſſe potentem generare, quam generare; dicitur tamen Pater vt exiſtens potens & principium reſpectu generationis paſſiuæ; ſimilis autem eſt de Spiratore ratio.

167 Cùm ſuprà dictum à nobis ſit nullam eſſe diſtinctionem virtualẽ intrinſecam inter formalitates Diuinas neceſſarias, quæ non compare-

tur

tur vt cõmunior aut minus cõmunis,aut vt cõmunis & nõ cõmunis;Patet facilè poſſe quẽlibet expedire quęſtiones,quę ſolẽt moueri de diſtinctione originũ, relationũ, notionũ, conſtitutiuorum virtualiũ, & ſimiliũ. Quando itaque reperiemus duas rationes eſſe conuertibiles, neque habere illam differentiam communis, & non communis, aut minùs communis, non poſſumus inter illas ponere diſtinctionẽ præciſiuam obiectiuè, poſſumus tamen ſæpè eas diſtinguere per analogiam ad alias rationes in alijs rebus diſtinctas, & per reductionem ad diuerſas rationes communes logicas.

168 Sunt multæ rationes Logicè Deo, & Creaturis communes non præſcindibiles obiectiuè à differentijs; Sunt etiam rationes logicè communes ipſis relationibus Diuinis; & aliquæ quarum differentiæ non diſtinguuntur inter ſe ex Narura rei, ſed ſolum virtualiter intrinſecè, quæ ſunt rationes communes Logicè virtualiter, qualis eſt V.G. formalitas Diuina conſtitutiua Patris, quem Eſſentia, & Paternitas conſtituunt. Quádò ratio aliqua, & nomen eſt commune Logicè pluribus Perſonis, poſſumus tũc illud nomẽ efferre in numero plurali; quádò autẽ nomẽ ſignificat in recto, & immediatè id qnod licet ſit realiter commune eſt tamen ſingulare in Deo; non poteſt. Sunt aliqua nomina, quæ iam poſſunt ſupponere pro ratione communi Logicè, iam pro Eſſentia; in hoc caſu attendendus eſt vſus & circumſtantiæ locutionis vt poſſimus, aut nõ poſſimus ea efferre in Numero plurali: In his accidere ſolet vt propter vitandam hæreſis ſignificationem neceſſe ſit cautionem magnam, & explicationem adhibere: hanc te docebit lectio Patrum, & Theologorum Scholaſticorum, neque enim paucis, & certis regulis compræhendi poteſt id quod in hac re dici debet.

169 Nomen ſubſtántiæ ſæpè ſignificat Eſſentiam, ſæpè Ens quod non eſt accidens: Eſſentiæ nomen ſæpè ſignificat id quod eſt commune Eſſentiæ, Accidentis, & ſubſtantiæ: Ens reale in genere non malè diſcribitur per ratiònes communiores Ente reali, ſimul coniunctas; dicendo *Eſt vnum numero, Verum, Bonum*. Vnitas aliqua reperiri poteſt in negatione pura, vt in Malitia peccati: Bonitas apparens, ſeu amabilitas poteſt reperiri in Malo; Nam & Mala, noſtra ex ignorátia & errore poſſumus amare: Veritas etiam aliquo modo reperitur in negatione & Malitia; Verum enim eſt peccátẽ peccare. Cõiunge hæc omnia, & ſit aliquod vnũ, verũ, bonũ, ideſt amabile ex verò iudicio & ſine ignorátia, & vnũ numero táquam diſtinctionis principium primò & per ſe, neceſſario erit Ens reale. Entitas tamen realis, & Eſſentia hanc differentiam habent: Eſſentia diſtinguit à Nihilo aut ab Ente minùs bono, ſeu ente magis defectuoſo: Entitas vel ab iſtis, vel ab alio ente ſiue habeat defectus, ſiue non habeat: ideò Perſonalitates, & relationes diuinæ ſunt entitates, ſed non tres Eſſentiæ, quia Eſſentia Diuina quæ eſt communis ſe & omnia Diuina diſtinguit à Nihilo, & ab ente defectuoſo: At Paternitas nõ per Eſſentiá, ſed per ſe a Filiatione diſtinguitur, & ſimilis eſt in reliquis ratio. Terminationes liberæ vt ſu-

prà quoque diximus, ſunt meræ habitudines, quia per ſe nullum augent numerum, neque diſtinguunt, diſtinguuntur enim à ſolo non Deo, à quo Eſſentia ſe & alia Diuina primò & per ſe diſtinguit.

170 Nomine ſubſtantiæ Diuinæ PP. ſolent intelligere ipſam Eſſentiã Diuinam: ſubſtantia enim primò dicitur pro Ente quod non eſt accidẽs; eſt autem accidens quod ineſt alicui intimo, & naturaliter primo, & non tanquam conſtituens ipſum in ratione talis primi & intimi. Quodlibet ens quod non eſt accidens poteſt in hoc ſenſu dici ſubſtantia; ſed *PP.* hoc nomen abſolutè prolatum tribuunt ſubſtantiæ, quæ ſimul ſit Eſſentia ratione ſui: & quia in Deo eſt vnica Eſſentia, ideò iu hoc ſenſu eſt vnica ſubſtantia: quia verò ratio ſpeciei infimæ ſolet appellari ſubſtantia. Patres videntes Eſſentiam Diuinam eſſe cõmunẽ omnibus ſuis ſuppoſitis. & magis vnam quam ſit ſpecies infima, eſt enim communis ſed vna numero; ideò eam appellarunt Eſſentiam. Neque hinc fit relationem ſpiratoris cummunem Patri, & Filio eſſe Eſſentiam; quia ſpiratio actiua eſt communis duobus; non omnibus; vbi enim ſunt duo tantum, non dicimus propriè omnia, ſed vtrumque vel ambo, quod Ariſt. in c. 1. l. 1. de *Cælo* notauit. Eſſentia autem ſpecifica, aut pluſquam ſpecifica eſt communis omnibus. Ex hoc etiam ortum eſt vt Natura humana vt diſtincta à ſuppoſito dicatur Eſſentia, quia vna ſingularis Natura humana eſt communicabilis omnibus ſuis ſuppoſitis.

171 Subſtantia completa eſt illa, quæ poteſt eſſe ſeparata ab alio quolibet Ente ſubſtantiali: Vndè Natura humana non eſt ſubſtantia completa, quia neceſſario eſt vnita *Perſonæ* Diuinæ, aut ſi caret hac vnione habet modum ſubſtantialem ſubſiſtentiæ. Itaque eſſentialiter eſt pars alicuius totius ſubſtãtialis. Modus ſubſiſtẽtiæ creatus Naturæ humanæ, aut Angelicæ eſt ſubſtãtialis, quia licet ſupponat Naturã, nõ ſupponit vt Ens primum intimè. Eo enim ipſo quod vniatur Verbo, non eſt iam primum intimè, quia ſupponit aliud prius & vnitum, ſcilicet ipſum Verbum Diuinum. Modus hic ſubſiſtentiæ facit vt humanitas non vniatur verbo; eſt enim ipſa actualis diuiſio, & excluſio vnionis hypoſtaſticæ, qua excluſa Natura habet primatum. Forma autem Materialis licet pendeat à ſubiecto, eſt ſubſtantia, quia eſt cauſa modi ſubſiſtentiæ, & ita tribuit Materiæ primæ rationem primæ intimè: Quod autem aliqui dicunt ſubſiſtentiam in creatis eſſe negationem, neque addere modum poſitiuũ eſt falſum; quia hoc quod eſt ſubſtantiam habere rationem primi intimi eſt quid à Natura intentum; eſt quædam perfectio: At negationes puræ non ſunt à natura intentæ, neq. perfectio, adeòq. ſtatui debet hæc regula generalis, quoties aliquid creatum eſt vnibile alicui, ſed non vnitum eidem eſſentialiter; non ſolum vt vniatur indiget modo diſtincto, ſed etiam vt ab illo ſeparetur. Quando hæc ſeparatio fit à natura aut à Deo cum ſit bona, neceſſario petit modum poſitiuum nec ſufficit pura negatio nam omne bonum eſt Ens. Quoties autem vnio eſt ſubſtantialis, etiam modus diuiſi-

uus

uus eſt ſubſtantialis. Vnde in anima rationali ſeparata admittimus modũ ſubſtantialem,quem vocant perſeitatis, diuiſiuum animæ à corpore.

172 Suppoſitum eſt totum quoddã per ſe ſubſiſtens conſtitutum ex natura ſubſtantiali completa,& modo ſeu proprietate ſubſtantiali incommunicabili alteri habenti naturam ſubſtantialem completam, & proprietatem ſeparabilem ab omni alio ente ſubſtantiali. Hinc naſcitur egregium quoddam diſcrimen inter ſuppoſitum creatum, & diuinum. Hoc poteſt vniri naturæ extraneæ,illud non poteſt. Ratio diſcriminis hæc eſt: ſi ſuppoſitum creatum eſſet vnibile naturæ extraneæ neceſſario eſſet vnitum ipſi per modum ſubſtantialem,vel ſeparatum ab ipſa per modum ſubſtantialem ſibi vnitum:ergo non eſſet per ſe ſubſiſtens, & ſeparabile ab omni alio Ente ſubſtãtiali quod eſt abſurdum,et contra rationem ſuppoſiti; at Verbũ diuinum & eſt ſeparabile a natura humana, & hæc ſeparatio actualis nõ indiget modo diſtincto intrinſeco ipſi Verbo,Sed potius illa ſeparatio accideret per aliquid identificatũ cum verbo ea ratione qua actus liberi ſunt idem cum Deo: Vnde Verbum quando fuit vnitum humanitati non amiſit modum intrinſecum ſed retinuit omnia, quę habebat ab æterno. Et hæc eſt ratio à priori quare Verbum Diuinum non fuit mutatum per vnionem hypoſtaticam quia per vnionem nullum amiſit modum intrinſecum, qui haberet rationem termini à quo reſpectu illius vnionis: De ratione autem mutationis eſt vt mutatũ aliter ſe habeat non ſolum alietate diſtinctionis rei acquiſitę ab acquirẽte, ſed alietate deſtructiua diſpoſitionis intrinſecę prioris duratione.

173 Hinc iam patet, quid ſit perſona. Eſt enim perſona *rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia*, ideſt eſt ſuppoſitum naturæ rationalis completæ. Spirator prout præſcindit à perſonalitate Patris, & filij, non eſt Perſona, quia ſpiratio actiua eſt cõmunis duobus tãtũ ſuppoſitis.Ratio Perſonæ Diuinæ vt ſic, licet ſit communis, eſt tamen ratio Perſonæ, quia ſolum eſt communis Logicè pluribus Perſonis, & non realiter, & in ſingulari ſumpta,vt eſt Eſſentia Diuina;& ſpiratio actiua. Naturæ ratio ſupra rationẽ eſſentiæ addit eſſe principium faciendi, aut patiẽdi: Nam eſſe principium motus proprij proprium eſt naturæ creatæ.Quia vero principium faciendi eſt vnũ in Deo, ideo natura eſt vna. Pater æternus producit filium; non facit,quia quod fit habet nouitatem eſſendi, aut ſaltem poteſt habere.

174 Perſonæ Diuinæ ſunt æquales propter naturæ vnitatem: æqualitas enim eſt vnitas in quantitate; & tranſlata hæc vox ad Diuina ſignificat vnitatem in magnitudine perfectionis: Magnitudo autem Diuina eſt vna vt egregiè dixit D.Thom. quia magnitudo, vt patet ex Ariſtotele,eſt ratio excedens; ratio autem excedendi in Deo eſt vnica; ſcilicet eſſentia, quia illa eſt ratio primo & per ſe diſtinguens Deum ab omni eo quod habet limitationem, & minoritatem,aut defectum vt ſuprà vidimus. Inter Perſonalitates vt præciſas ab eſſentia, non datur proprie æqualitas in ſenſu dicto, non ſunt tamen inæquales, quia nulla dicit imperfectionem: Habent

bent etiam quandam æqualitatẽ proportionis,cuius rei ea eſt ratio: Omne intelligibile habet totidem prædicata,quod,quodlibet aliud: v. g.A; habet totidem prædicata,quot, B; Nam in primis prædicata vtriq. communia ſunt eadem: Deinde ſi, A, habet vnum prædicatum proprium,B, habet prædicatum negatiuum illius:Non ergo habet plura prædicata A,quã B,vel,B, quã, A; ſed tamen duæ Creaturæ ſunt inæquales, quia accidere poteſt,vt prædicata propria vnius ſint deteriora,quam prædicata alterius. In Perſonalitatibus Diuinis id non accidit; quia ſi Patri tribuas vnũ prædicatum proprium,ſtatim debes filio attribuere oppoſitum;vt ſi Patri tribuas eſſe Genitorem,dabis filio prædicatum Geniti,vtrumq. autẽ prædicatum eſt bonum,& neutrum deterius. Non itaque ſunt Perſonalitates æquales in ſuis prædicatis proprijs, quaſi habentes vnitatem in illis, ſed quaſi reſpondentes ſibi certa proportione ſine vllo defectu,ſeu quatenus habent totidem prædicata petentia identitatem cum Diuina Eſſentia. Quando autem PP. dicunt Patrem eſſe maiorem Filio vt increato, non ſunt accipiendi de maioritate in perfectione;ſed de maioritate originis; ex qua fit, vt vna Perſona ſit plurium rerum productiua quam alia: Nam omnes Perſonæ habent rationem principij productiui omniũ Creaturarum,ſed Pater vltrà has eſt productiuus Filij,& Spiritus Sancti, Filius eſt productiuus Spiritus Sancti; Spiritus Sanctus ſolas Creaturas producere poteſt, non ex defectu ſed vt haberet perfectionem illam vltimi termini,quo poſito ceſſat in Deo appetitus vlterioris communicationis neceſſariæ,& in quo poteſt perfecte quieſcere inclinatio Diuinæ bonitatis.

175 Ratio quare in Deo Aeternitas, Immenſitas,Immutabilitas, Immortalitas, Infinitas & alia id genus non multiplicentur,ea nobis videtur eſſe quia iſta omnia,ſignificant perfectionem excluſiuam defectus temporalitatis, circumſcriptionis ſeu limitationis in præſentia, mutabilitatis, mortalitatis, & finitatis: At iam à nobis ſuprà ſæpè dictum eſt Eſſentiam Diuinam eſſe vnicam rationem primo, & per ſe excluſiuam defectus, ſeu diſtinctiuam primò, & per ſe ſui, & omnium diuinorum ab omni habente defectũ. Sicut ergò eſſentia non multiplicatur ita neq. iſtæ neq. ſimiles perfectiones. Exiſtentia Eſſentialis vna eſt; ſed non eſt abſurdum dicere eſſe tres exiſtentias relatiuas:exiſtimamus enim exiſtentiam non differre ab Entitate; quia entitas quando exiſtit per ſe ipſam eſt entitas ſeu id quod eius nomen ſignificat: ſicut ego per me ipſum ſum ego, & non ſolum per denominationem a cauſa in qua ego eram ego poſſibiliter per cauſam & non per me ipſum;nihil autem aliud eſt me exiſtere quam meã entitatem eſſe meam entitatem per ipſam meam entitatem formaliter. Perſonalitates autem Diuinæ ratione ſui formaliter ſunt Entitates, alioquin non eſſent tres Perſonæ realiter diſtinctæ.

176 De ſubſiſtentia certum eſt, eſſe triplicem intelligendo nomine ſubſiſtentiæ ſuppoſitum,aut proprietatem ſuppoſiti incommunicabilem: Sed quia non eſt alienum à mente Patrum intelligere nomine ſubſiſtentiæ

tiæ rationem ſubſtantiæ completæ, potentis per ſe exiſtere independēter ab alio primo intimo, aut ab alia ſubſtantia completa; dubitari non poteſt in hoc ſenſu dari ſubſtantiam communem: Quæſtio planè eſt de nomine, ſed vbi conſtat de veritate ſenſus, & locutio non eſt omninò contra vſum Patrum, non videtur mihi de hac re eſſe admodum contendendum. Nequèrationem ſubſtantiæ completæ tollit illa neceſſaria connexio naturę Diuinæ cum ſuis Perſonalitatibus; illæ enim non ſunt aliquid diſtinctum ex natura rei ab Eſſentia Diuina, neque exiguntur à natura Diuina ex indigentia.

177 Tota Trinitas non eſt perfectior, quam vna Perſona, quia tota Trinitas nō habet aliquā perfectionē ſimpliciter ſimplicē quā nō habeat alia; multò autem minus aggregatum ex Deo, & Creatura, eſt perfectius, quam Deus ſecundum ſeimò ſi ſubtiliter rem inſpicere velimus Deus ſecundum ſe eſt quid perfectius, quam aggregatum illud, ſignificando Deū, & Creaturam ſimul in recto. Ratio autem huius rei eſt manifeſta, quia quælibet perfectio ſimpliciter ſimplex quam de toto illo aggregato poſſumus prædicare, poſſumus quoque prædicare de Deo, alioqui ſi non poſſet, Deus eſſet Imperfectus: Deinde multæ perfectiones ſimpliciter ſimplices poſſunt affirmari de Deo, quæ non poſſunt de illo aggregato affirmari: Illud enim aggregatum includit tanquam partem ſui componentem Creaturam imperfectam: At Deus eſt purus ab omni imperfecto conſtitutiuo ſui: Deinde illud aggregatum non eſt æternum, non eſt neceſſariò exiſtens, neque multa alia, quæ de Deo ſecundum ſe dicimus, & quorum negatio manifeſtum arguit defectum. Patet ergo euidenter demonſtrari Deum ſecundum ſe non ſolum non eſſe minùs bonum illo aggregato, ſed eſſe melius bonum illo aggregato; Quod primo aſpectu mirum apparet, at reuera veriſſimum eſt, & ab omnibus aſſerendum.

178 Myſteriū Trinitatis nō enervat rationes, quibus demonſtrauimus Deum eſſe vnicum: Vnicitas enim Dei potiſſimum Probatur, vt ſuprà vidimus, ex eo quod Deus ſit Ens ſufficiens ad omnia bona, & neceſſarium ad ſingula: Si duo eſſent Dij, vterque eſſet ſufficiens, & vterque neceſſarius; Vndè vterque eſſet ſuperfluus, quia alter ſufficiens, ac proinde vterque contemptibilis; Neuter ergò eſſet neceſſarium bonum, & quia vterque eſſet Neceſſarius, vterque eſſet inſufficiens. Hoc argumentū primo aſpectu videtur habere inſtantiam in Myſterio Trinitatis, quia quælibet Perſona eſt neceſſaria, & quælibet ſufficiens, & tamen non eſt vnica Perſona. Sed ſoluitur facilè, quia Eſſentia trium Perſonarum eſt vnica ſufficiens & neceſſaria ad omne bonum. Quare cum quælibet Perſona ſit illa vnica Eſſentia Diuina, quælibet ratione Eſſentiæ eſt ſufficiens ad omnia bona, & neceſſarium bonum.

179 Cur ergò, inquies, neceſſariò Pater generat Filium, & Pater, & Filius ſpirant neceſſariò Spiritum Sanctum. Rectè Nazianzenus, non ex indigentia oritur hæc neceſſitas, ſed ex opulentia; ſeu, vt Scholaſtici lo-

quuntur, ex fœcunditate, Si perſonalitates conferrent ad depulſionem alicuius defectus; tunc earum exiſtentia neceſſaria eſſet ex indigentia: Sed, vt ſupra vidimus, Eſſentia Diuina per ſe expellit omnem defectum: Diuinæ itaque Perſonæ ſunt neceſſariæ, quia bonum eſt hoc ipſum quod neceſſariò exiſtant, & Deus eſt adeò bonus, vt ſufficiat aliquod eſſe bonũ ad hoc vt poſſit exiſtere à Deo: Potuerũt ergò eſſe tres Perſonæ Diuinæ neceſſariò exiſtentes, quia bona eſt hæc neceſſitas, non propter indigentiam vt dictum eſt: At vbi poteſt aliquid neceſſariò exiſtere, neceſſariò exiſtit: Mira itaque eſt Diuina bonitas, ex qua neceſſario efflux erunt Diuinæ perſonalitates, nõ quia illis indiguit, ſed quia bonũ fuit Diuinitatem tribus communicari perfectè, neque inuidam eſſe decuit Diuinitatem,

180 Hinc habet Deus quendam bonitatis exceſſum, quo non ſolum Creaturas ſuperat, ſed quodammodo ſeipſum. Nihil poteſt ſeipſum propriè ſuperare; ſed quando aliquis eſt tantæ bonitatis, vt eius opera excedant ipſam opinionem, quam alij minoris bonitatis de illa poterant concipere, tunc dicitur ſuperare ſeipſum: nos æſtimamus Diuinam bonitatem ratione naturali, ratio autem naturalis æſtimat bonum neceſſarium, quando videt eſſe neceſſarium ad depellendum defectum; Defectus enim eſt qui tanquam ſtimulus quidam nos facit ſentire neceſſitatem boni: Hinc per rationem naturalem poſſumus euidẽter cognoſcere generaliter Deum habere omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices, in ſpecie verò dicimus habere tales perfectiones quas euidenter videmus eſſe neceſſarias, ne Deus habeat defectum. Trinitas perſonarum, vt vidimus, non confert ad depulſionem defectus, ſed ſupponit per Eſſentiam omnes depulſos: Ergò eſt neceſſaria eius exiſtentia tanquam bonum ſuperans opinionem, quam de Deo ex noſtra exigua naturali bonitate formare poſſumus. Rectè itaque dictum eſt Deum eſſe Trinum ex opulentia, ex exceſſu bonitatis, & quaſi ſeipſum ſuperans, ideſt ſeipſum vt poteſt eſſe in opinione, & æſtimatione naturali intellectus humani aut Angelici.

181 Hinc inferimus neque negandam eſſe ratione naturali Trinitatem neque affirmari poſſe ratione naturali euidenter; Non eſt neganda, quia ſtultum eſt credere pertinaciter Deum non eſſe meliorem, quam poſſumus naturaliter credere eſſe bonum: ſed neque ratione naturali affirmare poſſumus dari Trinitatem, quia ſi poſſemus, non ſuperaret noſtram de Diuina bonitate opinionem, & æſtimationem naturalem.

182 Atque hinc infertur duo genera rationum, quibus exiſtentia Dei, & perfectio naturaliter demonſtratur, non demonſtrare Trinitatis exiſtentiam. Prima via demonſtrandi exiſtentiam Dei eſt via Cauſalitatis effectiuæ: hæc via nos cogit ad ponendum primum principium cum tota ea perfectione, quæ eſt neceſſaria ex parte principij primi actiui: Tota hæc perfectio eſt in Eſſentia quæ eſt vnica ratio agendi ad extrà: Perſonæ Diuinæ ſunt quaſi extrà illam viam efficientiæ: Vndè non

mirum

mirum ſi rationi naturali non occurrat. Altera via eſt per viam boni, & Cauſæ finalis: iuxta hanc viam ratio naturalis ponit in Deo omnem perfectionem euidenter neceſſariam ad depulſionem defectus: Trinitas verò, vt vidimus, non eſt per ſe conferens ad depulſionem defectus, ſed ſupponit depulſum omnem defectum; Ergo neque in hac via, rationi naturali occurrere Trinitas poteſt.

183 Hinc apparet naturalis connexio ordinis ſupernaturalis cum Trinitate, & ratio quare Deus vt Trinus, & vt author rerum ſupernaturalium ſit naturaliter ignotus nobis. In ordine naturali, vt vidimus, volitio diuina libera nō requiritur vt poſſit effectus fieri, ſed vt ſit: neque conſtituit poſſibilitatem proximam licet requiratur quaſi concomitanter; quod etiam de Trinitate verum eſt. Ergò in illo ordine viæ efficientiæ volitio Diuina quæ licet velit effectus iuxta Aug. ſinit tamen agentes motus ſuos, eſt quaſi ad latus viæ. At in ordine ſupernaturali volitio Diuina conſtituit poſſibilitatem proximam: Nam iuxtà Nazianzenum effectus ſupernaturalis eſt ille, qui eſt impoſſibilis per naturam, Deo autem volenti poſſibilis: qua vltima particula ſignificat volitionem Deo in ordine ſupernaturali eſſe neceſſariam vt ſit & poſſit eſſe effectus. Itaque hæc volitio penitus intrinſeca Deo, & libera non eſt nobis naturaliter nota; quod non eſt mirum dici à nobis, cum ſint Theologi, qui negent actus liberos penitus intrinſecos Deo vt liberos: Adde volitiones liberas in Deo vt liberas non dicere ratione ſui perfectionem, ac proindè non eſſe neceſſarias ad depulſionem defectus.

184 Habet etiam Myſterium Trinitatis, & Terminationes liberæ Diuinæ Deo penitus intrinſecæ ſimilem difficultatem, quia vtrobique requiritur diſtinctio virtualis intrinſeca, ſeu identitas ex natura rei ſimul cū negatione identitatis virtualis intrinſecæ: In hac autem coniunctione Identitatis virtualis intrinſecæ cum perfecta identitate ex Natura rei conſiſtit tota difficultas vtriuſque Myſterij.

185 Ex his quæ hic & in toto tractatu diximus ſequitur ſolutio illius quæſtionis celeberrimę apud Antiquos: Quærebant enim hi quid eſſet prius, verum vnitas, Neceſſitas, poſſibilitas quorūdam & impoſſibilitas, an vero bonitas. Nonnulli Mathematicis aſſueti bonitatem credebant eſſe poſteriorem; Nam Mathematicus non quærit aut inuenit proprietates quantitatis ex rationibus boni, ſed ex rationibus poſſibilitatis, & impoſſibilitatis; facta autem demonſtratione apparet ſtatim pulcritudo ordinis, & bonum, Credebant itaque rerum Naturam ita pariter ſe habere: Sed Ariſtoteles in hac re non ſolum Antiquos, ſed ſe ipſum ſuperauit, quem Dyoniſius Areopagita promouit dicens Nomen Dei primum, eſſe nomen Boni; Non itaque Deus eſt bonum, quia ſupponit neceſſitatem, & poſſibilitatem, aut impoſſibilitatem; Si enim hoc modo eſſet bonum, eſſet ſicuti bonum occaſionatum, vt proiectio Mercis in Mare, quam neceſſitas tātū facit bonū: Deus verò eſt vnicus, & potēs neceſſariò exiſtens,

æternus, & immutabilis, quia bonum eſt talem eſſe: Non itaque in Deo eſt vlla ratio prior virtualiter intrinſecè, quam eſſe bonum; et hæc pſa ratioi boni quoad nos eſt quoddam principium cognoſcēdi Deum, & demonſtrandi eius exiſtentiam, perfectiones, & attributa; imò ad hoc alluſit D. *Dyoniſius* dicens Nomen boni eſſe nomen primum Dei.

186 Ideò nos ſequentes veſtigia Magni Dyoniſij principium totius huius tractatus de *Deo Trino*, & Vno duximus ab illis duobus Dei nominibus, quorum alterum appellat Deum, Intelligibile carens omni defectu, ſeu excluſiuum omnis defectus; alterum appellat cumulum omnium perfectionum ſimpliciter ſimplicium. Qui ergò velit quantum nobis fas eſt in hac vita Mortali, ſcilicet inter tenebras, Deum agnoſcere, figere aſpectum debet in ipſam rationem boni; & perpendere eius vim allectiuam voluntatis ex vera cognitione, aut ex naturali quodam impetu ſeu inſtinctu quem in nobis ipſis ſentimus etiam antè omnem deliberationem: inſpicere debet rationem defectus, & illa obiecta quæ ſuo defectu quaſi ſtimulo quodam pungunt, & offendunt animum afferúntque ei quandam quaſi famem & ſitim rei carentis illo defectu: Deus enim miro ſuæ ſapientiæ artificio neſcio quo felle, & noua quadam offenſionis atque contemptibilitatis cauſa res omnes creatas imbuit ac fœdauit, eo ſcilicet modo quo Mater volens filium ablactare, felle papillas tingit, amaritiem fingit in lacte; vt infans lac abhorrens cum amaritie cibos tantum appetat ſolidos, & exuat tandem Infantiam.

187 Huius ſtimuli ſenſus facit nos in illam propoſitionem venire: *Carere omni defectu bonum eſt*: Nam in hoc ipſo conceptu, *habere defectum aliquem*, ſentitur quidam aculeus incitans ad fugam, & non ſinens animum in illo quieſcere. Stimulo itaque punctus animus, fugam capit: At qui fugit, ad aliquid aliud fugit, hoc autem bonum eſt euidenter: Sed euidens etiam eſt id quod eſt ſimpliciter impoſſibile, ſeu Chymæra, non eſſe bonum; Vndè colligitur manifeſtè non eſſe ſimpliciter impoſſibile, ſed poſſibile: quo poſito euidenter infertur illud exiſtere, vt ſuprà vidimus (quod libuit etiam hic repetere, vt omnia reducamus ad bonum) & hinc progredi quiſquam poteſt tollendo ſemper defectus, quaſi arte ſtatuaria ad formandam quandam Dei imaginem, quæ oſtendat Deum nihil habere de nihilo, & quæ tantum habeat boni, quanto Nihilum ipſum caret: Similis eſt ratio in Methodo formandi imaginem Dei quaſi arte pictoria tingendo noſtrum ingenium quaſi penicillum colore omnium perfectionum ſimpliciter ſimplicium: Cuilibet enim, vt acutè notauit Aug. eſt manifeſtum melius eſſe, eſſe Sapientem quam nō eſſe Sapientem; eſſe immortalem quam eſſe mortalem; eſſe æternum quam non eſſe æternum & ſic de alijs ſimilibus; ac denique melius eſſe hoc quod eſt eſſe optimum & habere omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices, quam vel vna carere. Itaque & ipſe Deus non habet rationem bonitate priorem; & nobis ex noſtra ipſa inclinatione, eſt

ma-

manifeſta ipſa ratio boni in toto cumulo generaliter concepto omnium perfectionum, & in particulari in Multis. Atheiſtis verò ideò exiſtentia Dei eſt obſcura, quia homines peruerſi ſunt, & ſua peruerſitate nimis corruptam habent æſtimationem boni; Imò ipſum hunc Terrarum orbem pulcherrimum, rerumque omnium ordinem reprehendunt quaſi malè gubernetur: Sed ex hoc ipſo poſſunt de ſtultitia conuinci: Si enim malè gubernatur Mundus, debuit benè gubernari; Ergò potuit: datur ergò poſſibilitas gubernationis optimæ, ideſt potentia potens punire ipſum Atheiſtam propter hanc blaſphæmiam: Eſt itaque ſtultus & inſipiens qui dicit in corde ſuo *Non eſt Deus Optimus Maximus*, ex hoc enim ipſo probatur exiſtere; quia eſt bonum, neceſſariò exiſtere optimum Maximum. Quod ſi ideò Deus exiſtit infinitè perfectus, quia hoc eſſe eſt bonum, colligitur quod ſuprà diximus Diuinum amorem eſſe ipſam Dei Eſſentiam; quando enim aliquid exiſtit propter rationem boni, ibi interueniat cognitio, & amor neceſſe eſt, & non ſufficit ſi ſequatur.

188 Quia verò Deus eſſentialiter eſt amor & cognitio perfecta, ſi Deus nihil aliud releuaſſet quam dari in Deo Trinitatem Perſonarum, poſſet tunc Sacra Theologia inferre Proceſſiones illas eſſe quales illas exigit Eſſentia Cognitionis, & Amoris infiniti. Prima itaque operatio diuina, & primus terminus productus erit terminus primus potentiæ Spiritualis identificatus cum intellectionis Eſſentia, & hic eſt Verbum; quod ſemel productum cum ſit perfectum, habebit pro termino Amorem perfectum: Neque poteſt vltrà progreſſus fieri, quia vbi iam eſt perfecta Amoris operatio, ibi datur vltimum in quo quieſſcit operans: Et hæc eſt ratio quare Deus libere, & non neceſſariò Creaturas producit; quia operans plenè gaudens, & aſſequutus perfectum ſui amoris terminum, planè eſt contentus; neque perfecte gauderet ſi anxiè aliud bonum quæreret. Quandò autem dicitur, Pater & filius diligunt Spiritu Sancto, non eſt ſenſus Patrem, & Filium reddi formaliter amantes per Spiritum Sanctum; Sed producere Spiritum Sanctum per quod formaliter ea, quæ amantur à Deo habent rationem producti in eſſe amati; Sicut per Verbum productum habent rationem dicti:

189 Sed quia, vt vidimus, ratione naturali non poteſt cognoſci Myſterium Trinitatis, miſit tandem Deus ſuum Filium, qui illud nobis reuelaret; & cuius Merita præuiſa, in antiquis Patribus fidem huius Myſterij aut implicitam, aut explicitam effecerunt: Ad reuelationem huius Myſterij, et diſpoſitionem ad illarum viſionem ſpectant Miſſiones Diuinarum Perſonarum ſiue Spirituales, et inuiſibiles, ſiuè per aliquid corporale. Eſt autem Miſſio apparitio alicuius Perſonę Diuinæ ducentis originem ab alia Perſona: Vndè Pater æternus non potuit

Q tuit

CONCLVSIONES THEOLOGICAE.

DE IVSTITIA, ET IVRE.

1 IVSTITIAE nomen conuenit Iuſtitiæ commutatiuæ, diſtributiuæ, legali, & vindicatiuæ. omnes iſtæ iuſtitiæ, conueniunt inter ſe, & differunt ab alijs virtutibus ad alterum in hoc, quod non mereantur aliquam gratiarum actionem, vel retributionem ab eo, erga quem exercentur, cum obligatione, etiam ſi talis obligatio non ſit inſtituta in bonum ſolius obligati. Conſtat id inductione: nam licet ei, qui dat eleemoſynam pauperi ex obligatione charitatis, debeantur à paupere gratiæ, tamen ſoluenti debitum, ac non furanti ex obligatione Iuſtitiæ commutatiuæ, neque gratiæ, neque vlla retributio debetur. Similiter nihil debetur diſtribuenti bona communia ſecundum obligationem præciſam iuſtitiæ diſtributiuæ: quod idem valet etiam de iuſtitia legali, & vindicatiua, vt inferius patebit.

2 Ratio verò à priori, cur non debeantur gratiæ, vel retributio operanti ſecundum obligationem Iuſtitiæ diſtributiuæ, ac commutatiuæ eſt, quia natura, bona quædam condidit in bonum creaturarum rationalium, quæ voluit à quibuſcumque poſſideri ſecundum cõuenientem portionem. noluit proinde, vt eam bonorũ portionem accipiens mediante iuſtitia commutatiua, teneretur ad quidquam rependendum; cùm eò ipſo, non integrè dediſſet hæc bona, ſi accipientes ad aliquid retribuendũ obligaſſet; voluit præterea natura dari quædam bona communia diſtribuenda ſecundum proportionem meritorum, per iuſtitiam diſtributiuã; quæ ſimiliter, vt integrè donaret, immunes eſſe voluit illos, qui talia bona acciperent, ab omni retributionis obligatione.

3 Idem porrò, ſed ex diuerſis rationibus verificatur in iuſtitia legali, & vindicatiua. Nulla quippè gratiarum actio, vel retributio debetur à principe obſeruantibus leges, & præcepta. Cum enim principi, data ſit iuriſdictio, non in bonum principis, ſed ſubditorum, iniquum fuiſſet imponere ipſi onus

gratias agendi, vel retribuendi ijs, qui non tranſgrederentur leges conditas in bonum reipublicæ, non principis; In iuſtitia etiam vindicatiua non tenetur punitus gratias agere, vel quidquam rependere Iudici punienti; tum quia pœna vt pœna, cum debeat deterrere à culpa, malum eſt puniti; non poteſt autem aliquis teneri ad aliquod rependendum pro ſuo malo; tum quia eſſet intolerabilis, illa lex, quæ obligaret punitum ad recipiendam pœnam non modo patienter, ſed cum gratiarum actione.

4 In alijs virtutibus ad alterum eſt alia ratio; quædam enim inſtitutæ ſunt à natura, ad fouendum mutuum amorem, cuiuſmodi ſunt charitas, gratitudo, pietas, adeoque voluit eadem natura, vt ex actibus earum ſemper reſultet aliqua obligatio gratiæ, & recompenſationis in eo, in cuius commodum exercentur; Aliæ ſunt, quarum actibus exercitis ex obligatione tum ſolum non debentur gratiæ, & retributio, cum obligatio eſt inſtituta proximè, & complerè in bonum ſolius obligati; cùm verò eſt inſtituta in bonum alterius, ſemper aliqua debetur gratia, & recompenſatio, & per hoc differunt à iuſtitia, cui nec in hoc quidem ſecundo caſu debetur vlla retributio, vel gratia.

5 Exemplum ſit in veracitate, & fidelitate. Poteſt in his virtutibus conſiderari duplex obligatio: Altera negatiua, non loquendi niſi videas verba eſſe conformia menti, & non promittendi, niſi velis ſtare promiſſis; quæ obligatio eſt inſtituta in bonum obligati, vt nimirum poſſint alij prudenter credere loquenti, & fidere promittenti; ſtultè autem crederetur, ſi liceret mentiri, & ſtultè fideretur ſi liceret nõ implere promiſſa. Cum ergo aliquis implet hanc obligationem, & ne fallat neque loquitur, neque promittit, nulla debetur illi gratiarum actio, & retributio, quia operatur ex obligatione inſtituta proximè, & complere in bonum ſolius obligati: Altera obligatio eſt poſitiua, & quam voluntariè ſuſcipimus loquendo, & promittendo ad manifeſtandum per talem locutionem ſcientiam veram, & ad faciendum quod promittimus: & quia voluntariè in bonum audientis loquens, & promittens ſuſcipit hanc obligationem, ideò pro vera communicatione ſcientiæ, & impletione promiſſi debetur illi aliqua gratiarũ actio, vel retributio. Stat ergo quod prædicatum à nobis aſſignatum tanquam proprium iuſtitiæ, nulli alteri virtuti conueniat. Cœterùm non negamus obſeruantibus iuſtitiam legalem deberi præmiũ ex iuſtitia diſtributiua, adeoque ſine iactura præmiantis, & ab eo, non quatenus eſt is, in cuius honorem ſubditus exequitur iuſtitiam legalem. Nam ſi diſtributor præmiorum publicorum eſſet diſtinctus à legiſlatore, cui ſubditus paret, eodem modo obſeruanti deberet præmia. Hæc enim non ſunt priuata retributio boni accepti, ſed publica remuneratio cuiuſcumque virtutis. Ita Deus remuneraretur naturaliter (vt præſcindamus hic à promiſſione ſupernaturali, & liberali) obedientiam. Fatemur tamen eum non aliter remuneraturum etiam actus ſupererogationis, cum ſit incapax recipiendi beneficij, adeoque debendi gratias, vt infra. Sed adhuc religio, charitas, & ſimiles virtutes ad alterum, quatenus reſpiciunt ſecũdario alios à Deo merentur gratias, & in hoc differunt à iuſtitia.

6 Iuſtitia prædicatur de quatuor aſſignatis iuſtitiæ ſpeciebus analogicè per

per analogiam attributionis in ordine ad iuſtitiam commutatiuam, quæ eſt principale analogatū; iuſtitia enim legalis ideò dicitur iuſtitia, quia Princeps ius habet iuſtitiæ commutatiuæ ad ferendas leges, & ad cogendum ſubditos ad earum obſeruationem; ſimiliter iuſtitia vindicatiua dicitur iuſtitia, quia iudex habet ius iuſtitiæ commutatiuæ, vt pœnam decernat, & ne ſibi reſiſtatur; iuſtitia diſtributiua dicitur iuſtitia, quia adminiſtrator obligatur ex iuſtitia commutatiua reipublicæ ad bona communia diſtribuenda ſecundum proportionem meritorum. Quia ergo iuſtitiæ nomen principaliter conuenit iuſtitiæ commutatiuæ, hæc eſt prius explicanda.

7 Iuſtitia commutatiua definitur ab Vlpiano: *conſtans, & perpetua voluntas ius ſuum vnicuique tribuendi*: quæritur quid ſit *ius*. Dicunt Ariſtoteles, & S. Thomas eſſe æqualitatem. Iuſtum enim græcè dicitur *δίκαιον* à *δίχα*, quod ſignificat bifariam, vt notat Ariſtoteles, & duæ res cū redactæ ſunt ad æqualitatem, dicuntur eſſe iuſtatæ, vt animaduertit S. Thomas; ſed adhuc explicandum eſt quænam ſit æqualitas, quam intendit iuſtitia. Neque enim vult, vt omnes habeant diuitias æquales. Nec ſufficienter reſpondetur dicendo, illam velle æqualitatem inter datum, & factum ad debitum. Cum enim poſſit aliquid alteri deberi ex charitate, ex gratitudine, pietate &c. & iuſtitia non intendat æqualitatem cum iſtis debitis, explicandum eſt, quid ſit debitum ex iuſtitia, pro vt differt à debitis aliarum virtutum. Dixerunt aliqui, ius, ſeu debitum iuſtitiæ eſſe præferibilitatem, quam habet quis ſupra alios, reſpectu cuiuſpiam rei vſurpandæ in propriam vtilitatem ex aliqua peculiari connexione phyſica, quā habet cum illa. Qui enim venatus eſt feram, qui ædificauit domum, qui cœpit hoſtem in bello, habet phyſicam connexionem cū rebus iſtis, propter quam in earum rerum vſu eſt cœteris præferendus; dum verò aliquid ex his donamus vel vendimus, volumus vt donatarius, ac emptor præferantur in vſu rei donatæ, vel venditæ; ſicut nos præferebamur propter phyſicam connexionem; Notant tamen Auctores huius ſententiæ connexionem, quæ ſufficit ad acquirendum dominium vnius rei, non ſemper ſufficere ad acquirendum dominium alterius; licet enim faciens ſcamnum euadat dominus ſcamni; non tamen producens filium, euadit dominus filij, quia ſcamnum eſt res quæ ordinatur à natura ad felicitatem alterius, filius verò ad propriam.

8 Hæc tamē explicatio, licet ingenioſa videtur deficere in pluribus; primo, quia nō explicat ius per prædicata intrinſeca iuris, ſed per cauſam ipſius, quæ eſt connexio phyſica; ſecundo quia falſum eſt vniuerſaliter loquendo, ius eſſe præferibilitatem in vſu rei vſurpandæ in propriam vtilitatem. Superior enim regularis ius habet gubernandi ſubditos, ita vt patiatur iniuriam, ſi impediatur à gubernatione, & tamen non poteſt gubernationem in propriam vtilitatem conuertere; tertio quia Pater ius habet perſonale aduerſus filium, vt ſibi præſtet alimenta in caſu neceſſitatis, connexione fundata in perſona filij: debentur etiā Patri à filio alia bona ex pietate, debito fundato in eadē connexione phyſica, & tamē hoc ſecūdū debitū nō eſt iuſtitię, primū eſt iuſtitię, quod inexplicatū relinquunt iſti recentiores. Demum illa connexio phyſica non

ſufficit

ſufficit ad acquirendum ius, niſi fiat ex animo acquirendi ius; ſi enim aliquis apprehendat gemmam in littore maris ſine tali animo, non euaderet dominus illius, & tamen haberet connexionem phyſicam cum gemma, ergo debet dici quod ius, ſit præferibilitas propter connexionem phyſicam ex animo acquirendi ius, atque adeò explicatur *ius* per *ius*, & committitur circulus.

9 Vt ergo explicemus, quid ſit *ius* illud, quod eſt proprium iuſtitiæ, animaduertendum eſt *ius* vniuerſim, pro vt comprehendit ius iuſtitiæ, & obedientiæ, eſſe poteſtatem obligandi alterum ad aliquam actionem, vel omiſſionem per voluntatem ipſius habentis ius. Voluntas porrò obligatoria poteſt eſſe duplex; alia volens oppoſitum alicuius actionis, & omiſſionis eſſe illicitum, ex ſolo motiuo ſui placiti, & hæc obligat ex iuſtitia: alia volens eſſe illicitum ex motiuo boni reſultantis obligato, aut illi communitati, cuius obligatus eſt pars, & hæc eſt obligatoria ex obedientia; poteſtas obligandi primo modo, eſt dominium, ſeu ius iuſtitiæ, poteſtas obligandi ſecundo modo eſt iuriſditio, ſeu ius obedientiæ. vtraque poteſtas primo inuenitur in Deo; nam propter ſuam omnipotentiam, & dignitatem meretur vt beneplacitum ipſius præferatur beneplacito, & bono cuiuſcumque creaturæ; & propter ſuam ſapientiam, & bonitatem meretur, vt quidquid ipſi diſplicet propter noſtram vtilitatem, id tanquam noxium repudietur à nobis.

10 Si tamen voluntas habentis pro motiuo bonum obligati æquiualeat voluntati habenti pro motiuo placitum obligantis, obligabit ex iuſtitia; hæc autem æquiualentia conſiſtit in eo, quod Dominus licet velit obligare ſubditum in bonum ipſius ſubditi; velit tamen illum obligare eo genere obligationis, quo obligaret, ſi haberet pro motiuo proprium placitum, & nihil aliud declaret circa ſpeciem obligationis. Similiter voluntas habens pro motiuo bonum obligantis, obligabit ex obedientia; ſi habeat æquiualentiam, per quam ſuperior velit obligare ſubditum eo genere obligationis, quo obligaret, ſi intenderet bonum ipſius ſubditi, abſque alia explicatione circa ſpeciem obligationis.

11 Per reſpectum ad ius iuſtitiæ hactenus explicatum poteſt aliqua actio eſſe iuſta. Porrò actio aliqua poteſt eſſe iuſta dupliciter; negatiuè ſcilicet & poſitiuè; actio iuſta negatiuè eſt illa, quæ non eſt contra ius alterius, ſeu quæ non eſt illicita ex eo, quod repugnet voluntati alterius intendentis, formaliter, vel æquiualenter proprium bonum, vel placitum. hoc pacto actio, qua aliquis comedit cibum ſuum, eſt iuſta negatiuè; Actio iuſta poſitiuè eſt illa, quæ ideo non eſt illicita (niſi aliunde inhoneſtetur) quia conformatur cum voluntate alterius, intendentis formaliter, vel æquiualenter ſuum bonum, vel placitum; ità ſolutio debiti eſt actio poſitiuè iuſta: Sicut verò datur iuſtum poſitiuum, & negatiuum, ſic datur ius poſitiuum, & negatiuum: ius negatiuum eſt poteſtas faciendi actionem, vel omiſſionem non ideò illicitam, quod non conformetur cum voluntate alterius, potentis illam reddere illicitam ex ſolo motiuo ſui placiti. Ita habet aliquis ius negatiuum ambulandi. Ius poſitiuum eſt poteſtas reddendi alteri illicitam aliquam actio-

actionem ex ſolo motiuo ſui placiti. Ità creditor habet ius poſitiuum ad ſolutionem debiti, quia poteſt debitori reddere illicitam omiſſionem actionis ſolutoriæ ex ſolo motiuo ſui placiti. Hoc ius poſitiuum eſt obiectum iuſtitiæ, cum quo vult illa ponere æqualitatem.

12 Ius porrò poſitiuum primo eſt in Deo reſpectu omnium creaturarũ, & à Deo cõmunicatũ eſt creaturis rationalibus. In hominibus aliud ius eſt primæuũ, & nõ ſupponens ius in alio homine; aliud nõ primæuum, & ſupponens, ius in alio homine; ſecundi generis ſunt omnia iura, quæ per donationẽ, emptionem, & quodcunque aliud pactum comparantur. Cũ enim nõ poſſit quis donare, vendere, vel per quẽcunque contractum transferre dominium rei non ſuæ, ſupponitur antecedenter ad talia iura, aliud ius in donante, & vendente. Res, quarum ius, & dominium habemus ſunt duplicis generis. quædã enim determinato ſingularis perſonæ dominio addixit natura, vt illi eſſent inſtrumenta felicitatis acquirendæ, cuiuſmodi ſunt potentiæ, & membra cuique intrinſeca, e.g. manus, oculi. hæc verò primo, & principaliſſimè noſtra ſunt, cum ſint pars noſtri: & ſunt maximè *propria*, hoc eſt maximè *propè* nos, vt potè intrinſecè vnita. Alia ſunt, quæ nullius determinato dominio addixit natura; cuiuſmodi, ſunt exteriora bona, quibus ſoli homines indigẽt, nõ Angeli, vt potè qui per ſua intrinſeca, ſine vllis externis adminiculis ſufficientes ſunt ad viuendum, & ad felicitatem conſequendam cum gratia Dei.

13 Hæc ipſa bona externa ſunt in duplici claſſe; prima claſſis eſt eorũ bonorum, quæ vt inſeruiant humanæ fœlicitati non debent addici vni potius homini, quam alteri, vt aër, &c. ſecunda claſſis eſt eorum, quæ non poſſunt ad felicitatẽ inſeruire, niſi alicui nominatim addicantur, aut paucis, vt cibus veſtis, domus, &c. Hæc poſteriora voluit natura diuidi inter homines. Diuiſio tamen, quæ facta eſt, dicitur eſſe de iure gentiũ, non de iure naturæ; quia ex conſenſu gentium eſt executioni mandata vno potius, quam alio modo. Modi quibus natura voluit fieri hanc diuiſionem, & acquiri primo rerum dominia dicuntur à iuriſtis *de iure gentium*, quia *ius naturæ* plerumque vocatur ab illis tantum id, quod verſatur circa actiones, quæ ab alijs etiam animalibus fiunt ex inclinatione naturæ, cuiuſmodi ſunt, prolem ſuſcipere, & nutrire; ius verò, quod verſatur circa actiones peculiares gentis humanæ, cuiuſmodi eſt rerum diuiſio, licet fiant dictãte natura, vocatur *ius gentium primarium*.

14 Modi, per quos primo dominium rerum acquiritur, ſunt illi, per quos aliquid ponitur in humano commercio, vel redditur aptum ad vſus humanos, cum antea non eſſet. Reducuntur iſti modi ad venationem, inuentionem, & effectionem. Feræ, e.g. acquiruntur per venationem, gemmæ per inuentionem, domus per effectionem. Cum iſtæ res ruſus egrediuntur ex humano commercio, amittuntur, ideò dominium animalium, quorum natura fera eſt, perditur eò ipſo quod redeant in naturalem libertatem, & quicumq. ea rurſus capat, quia rurſus illa reponit in commercio

humano, euadit dominus ipſorum. Animalia contra manſueta non amittuntur à domino, ſi egrediantur è cuſtodia,nec acquiruntur ab eò, qui illa rurſus capit,quia cũ non ſint apta viuere extra commerciũ humanum,nec per fugam egrediuntur è commercio, nec per captionem ponuntur in commercio.

15 Ex hac eadem doctrina redditur ratio à priori, cur ex debitis incertis, quæ quis contraxit ex delicto,e.g. ex vſura,vel furto; poſt quam nulla ſpes eſt inueniendi dominum,vel creditorem,teneatur debitor facere eleemoſynam; ratiò eſt, quia nec ſunt, ſicut bona derelicta,quæ ex intentione prioris domini cenſentur fieri occupantis,cum creditor nunquam habuerit talem intentionem; nec ſunt in humano commercio beneficio debitoris, ſed potius propter eius delictum extracta ſunt à commercio, & dominum amiſerunt. Sunt proinde in dominio reipub, quæ vult, ea in pauperes diſtribui,arbitrio debitoris, vt ipſum magis ad reſtitutionem alliciat: quod ſi debitor pauper ſit poteſt ea applicare ſibi ipſi.

16 Explicato *Iure*, facilè eſt iuſtitiam exactè definire per genus, & differentiam. Eſt ergo iuſtitia *virtus moralis ad alterum, habens pro menſura voluntatem alterius, potentis,ex ſolo motiuo ſui placiti, reddere inhoneſtam actionem oppoſitam:* ſingulas definitionis voces explicabimus. *Virtus*, eſt *diſpoſitio perfecti ad optimum*; debet eſſe diſtincta ab eò, cuius eſt virtus,vt potè ipſius diſpoſitio: debet aliquo modo inclinare ad agendum, cum optimum naturæ ſit agere,& operari: debet non eſſe optimum, cum ſit diſpoſitio ad illud: ideo fœlicitas,quæ eſt optimum,non eſt virtus, ſed aliquid maius virtute; ideò etiam in Deo non eſt virtus propriè, cum Deus ſit ipſum optimum, & non diſponatur ad id per vllam diſtinctam diſpoſitionem: eſt tamen in Deo virtus analogicè & ſecluſis imperfectionibus. Potētia etiā peccandi quà talis nō eſt virtus,quia qua talis non diſponit ad optimũ:Caſtitas coniugalis eſt virtus, non quatenus excludit celibatum, quod eſt melius matrimonio, ſed quatenus excludit omnem copulam extra coniugium, quæ excluſio eſt pars optimi poſsibilis, adeòque diſponit ad optimum, vel ad eius partem.

17 *Virtus moralis* eſt diſpoſitio ad actus morales bonos. *Actus moralis in genere*, eſt actus,qui fit cum libertate, & deliberatione. Diuiditur in bonum,malum,& indifferentem. (ſi tamen poteſt dari actus moralis indifferens.) bonus eſt, qui conformatur liberè cum voluntate diuina, quæ eſt prima regula boni. Malus eſt, qui liberè diſcrepat ab eadem prima regula. Indifferens, qui ei neque eſt poſitiuè conformis, neque eſt poſitiuè difformis. Voluntas Dei præcipiens in bonum noſtrum, obligat ex obedientia, præcipiens ex ſolo motiuo ſui placiti, obligat ex iuſtitia. Eadem voluntas, dum præcipit ea,quæ determinatè præcipi natura exigit; e.g. abſtinere à copula extra coniugium, condit legem naturalem, per quam legem præcipiũtur omnia,quæ toti reipub. indiuiduorũ rationalium exiſtentium,& poſsibilium expedit præcipi, & prohibentur omnia, quæ expedit

prohi-

prohiberi. Dũ verò præcipit ea,quæ non exiguntur determinate à natura, condit legem poſitiuam. Deus dum obligat ex Iuſtitia, obligat etiam ex obedientia; cum enim vt legislator ponat omnem legem, quam expedit poni,& cum expediat poni legem obligantem ex obedientia ad faciendum id, ad quod tenemur ex iuſtitia, iſtam legem ponit de factò.

18 *Virtutes ad alterum* non differunt à virtutibus ad ſe per hoc, quod vtcunque ordinentur ad bonum alterius: Omnes enim virtutes, etiam ad ſe, aliquo modo ordinantur ad bonum alterius, cum habeant pro obiecto honeſtum; honeſtum autem ſit, quid omnibus agentibus rationalibus expedit eſſe honeſtum. Ideò etiam fortitudo, & temperantia, licèt non ſint virtutes ad alterum, menſurantur ex bono communi. Prohibet enim temperantia fornicationem, ne proles ſit incerta; auerſatur exquiſitas voluptates guſtus, & tactus, quià cum appetitus acerrimè feratur in illas, & cũ quædam tales ſint, vt ſi poſſideantur ab vno, alij impediantur ab huiuſmodi delectationibus, debuit eſſe honeſtum ab ijs abſtinere, ne iurgia, & contentiones naſcerentur. Ideò illæ delectationes, quæ etiam ſi ab vno poſſideantur, poſſunt ab alijs poſſideri; cuiuſmodi ſunt fricationes in paleſtris, ſedatio ſitis per aquam, non ſunt contra temperantiam, niſi in quantum obſunt ſanitati, vel cauſant alia mala, aut bona impediunt. Idem valet proportionaliter in fortitudine, alijſque virtutibus ad ſe. Differentia ergo virtutum ad alterum à virtutibus ad ſe, conſiſtit in eo, quod primæ per ſuam executionem reſpiciant immediatè aliquod bonum, vel gaudium, inde reſultans alteri; poſteriores verò non reſpiciant alienam vtilitatem, ſecundũ actuale exercitium. Ità inhoneſtũ eſt fornicari, etiam in caſu, in quo nulli noceat,&proſit proli,alioquin nõ naſcituræ. Adhuc enim noceret talẽ fornicationem eſſe licitam, cum ſi homines poſſent licitè extra coniugium habere voluptatem copulæ, nollent inire matrimonium, quod affert maxima onera. At vſus virtutum ad alterum, ſemper affert alteri vtilitatem, vel gaudium, vt patet in exercitio Iuſtitiæ, fidelitatis, charitatis, &c.

19 Inter virtutes tamen ad alterum ſola Iuſtitia habet *pro menſura voluntatem alterius*. Cuius ratio à priori deſumitur ex definitione iuris poſitiui, quod eſt obiectum Iuſtitiæ. Nam nihil aliud eſt quam quædam extenſio dominij moralis, vltra dominium phyſicum. Ità Deus non habet in poteſtate phiſyca, quod ego in his circumſtantijs, cum tanta gratia, & non maiori, non peccẽ, habet tamen id in poteſtate morali, cum ad id me obliget. Dominus ſimiliter non habet in poteſtate phyſica, quod ſeruus potens egredi domo contra eius imperium, domo non egrediatur; habet id tamen in morali. Cum ergo ius poſitiuum conſiſtat in explicata extenſione dominij moralis, vltra fines proprij dominij phyſici, non poteſt habere aliam menſurã, quam voluntatẽ illius, qui tali Iure potitur; eſſentia quippè dominij ſita eſt in eo, vt actio fiat ſecundũ volũtatem domini. Aliæ virtutes ad alterũ diſtinctæ ab obediẽtia, de qua dictũ eſt, nõ habẽt pro mẽſura volũtatẽ alterius, ſed intendunt aliquid, quod illi ſit bonũ indepẽdenter ab eius

vo-

volũtate.Vnde poteſt aliquis teneri ex charitate,ad faciẽdum bonum etiam nolenti, ex iuſtitia non poteſt teneri ad faciendum bonum,niſi volenti.

20 Ad iniuriam non requiritur,vt Dominus ſit poſitiuè inuitus,ſed ſatis eſt,ſi abſque conſenſu ipſius fiat aliqua actio, cuius dominium morale eſt apud ipſum. Sicut enim actio nõ poteſt fieri phyſicè, ſine influxu illius, in cuius poteſtate phyſica eſt, ità non poteſt fieri moraliter, ſine concurſu illius voluntatis, in cuius poteſtate morali eſt. Ideò definitio furti late accepti tradita à Iuriſtis,quod nimirum ſit *contrectatio rei alienæ inuito domino, ex animo lucrandi*, explicanda eſt negatiuè,vt ly, *inuito domino* ſignificet *non conſentiente* ſicut, è contrario definitio Ariſtotelica violenti,*quod procedit ab extrinſeco,nullā vim conferente paſſo*, eſt explicanda poſitiue ità,vt ſignificet *reſiſtente paſſo*. Illam porrò Iuriſtarũ definitionem indigere hac explicatione eſt certum: Alioquin infanti, qui non poteſt eſſe inuitus, non poſſet fieri furtum; neque poſſet etiam furtum committi in hæreditate iacente, quã nemo adhuc adiuit,ac proinde quæ caret domino. Et licet reſpondeant, hæreditatem iacentem eſſe in dominio perſonæ fictæ, quam lex ſupponit, tamen ſi res explicetur ſine fictione,ac metaphoris, quãdo nemo eſt dominus,iniuria fit omnibus ijs, qui habent ius adeundi iacentem hæreditatem. Quod ſi non ſint adhuc nati, vt ſi quis dilapidaret fideicommiſſum relictũ filijs naſcituris,iniuria fit reipublicæ, apud quam eſt illud ius,ſed reſtitutio eſt facienda filijs naſcituris, quia id ipſum vult reſpublica.

21 Quod ſi furtum fiat infanti, iniuria quidem fit ipſi, ſed non quatenus fit contra voluntatem ipſius, ſed quatenus fit contra voluntatem reipublicæ. Cum enim infans non habeat voluntatem, non poteſt eius voluntas eſſe regula earũ actionũ,quæ ſunt in dominio infantis de iure gentiũ. Et licet dicant aduerſarij, illud furtum eſſe contra voluntatem, quam præſumitur infans habiturus, ſi polleret vſu rationis; tamen hæc reſponſio nõ ſubſiſtit; quia etiam ſi ego, per reuelationem Dei haberem certitudinẽ, quod ſi infans haberet vſum rationis conſentiret, facio iniuriam furando; ergo iniuria non fit ex eo, quia actio fit contra voluntatem præſumptam; alioquin cum præſumptio non valeat, vbi eſt certitudo de oppoſito, in prędicto caſu nõ fieret iniuria.Infans ergo habet quidẽ dominiũ etiã bonorum exteriorum cum dicat Apoſtolus: *quanto tempore hæres paruulus eſt nihil differt à ſeruo, cum ſit dominus omnium*: verum,cum harum rerum dominiũ non poſſit obtinere modis illis, quos natura conſtituit per propriam voluntatem, obtinet per voluntatem reipublicæ, & de iure gentium.

22 Reſpublica enim ità eſt conſtituta ab hominibus, vel potius à Deo, vt ſit domina omnium rerum exteriorum, quo ad aliquos effectus; poteſt enim illas in caſu neceſſitatis in ſuam vtilitatem conuertère. Auctoritate huius reipublicæ applicantur bona infanti poſt mortem Patris, perinde ac ſi, ille infans aliquo ex modis inſtitutis à lege naturæ, acquiſiuiſſet ſibi illa bona, & redditur iniuſtum vnicuique eadem bona contrectare cum damno infantis, & in quolibet caſu, in quo prudenter ille cenſeretur inuitus.

uitus. Per furtum tamen iniuria fit infanti, non reipub. licet fiat contra voluntatem reipub. non infantis; quia infans eſt dominus in ordine ad illas actiones. Sicut cum quis contra legem vendit alteri rem maiori pretio, quam taxatum ſit à republica, facit iniuriam emptori, licet faciat non tam contra voluntatem illius, quàm reipublicæ. Quod ſi aliquis accipiat bona pueri ſeptennis ex eius conſenſu, adhuc illi facit iniuriam; quia reſpublica reddidit talem conſenſum nullum, vnde contrectat rem alienam ſinè conſenſu valido domini. Si verò accipiat rem minoris ex dono, & voluntate ipſius ſine legitimis ſolemnitatibus, non facit iniuriam, ſed facit contractum irritabilem arbitrio domini, quia ſic reſpublica coſtituit.

23 Non tamen omnes actiones, quæ fiunt circa corpus, aut bona carentis vſu rationis, ſunt iniuſtæ, eo quod deficiat poſitiuus domini conſenſus; non enim ille eſt dominus in ordine ad actiones, quas licitas eſſe eſt in apertum bonum ipſius: hoc quippè dominium eſſet illi noxium. Quo circa, ſi ad vitam pueri ſaluandam, neceſſe ſit illum magno dolore afficere, aut eius digitum ſecare, non fit illi iniuria, etiam ſi per reuelationem Dei ſciretur, quod ſi puer vteretur voluntate, id non permitteret.

24 Colligitur ex dictis diſcrimen inter vitandam iniuriam, & inobedientiam, non conſiſtere in eò, quod ad vitandam iniuriam ſufficiat, dominum non eſſe poſitiuè inuitum, ad vitandam inobedientiam requiratur ſuperiorem eſſe poſitiuè volentem hic, & nunc diſpenſare. Nam tam in materia iuſtitiæ, quam in materia obedientiæ requiritur voluntas aliqua poſitiua, & in neutro caſu requiritur explicita, & formalis, ſed ſufficit implicita, & virtualis. Hæc porrò voluntas virtualis & implicita, qua amicus. E. g. conſentit in vſum ſui pallij, conſiſtit in hoc, vt dependenter à voluntate, quam habitualiter habet, & quam vltima vice formaliter habuit erga me, ſit ità diſpoſitus, vt illam non mutando, non poſſit velle, vſum ſui pallij eſſe mihi iniuſtum. Illud enim virtualiter volumus, quod non poſſumus nolle in ſenſu compoſito cum eo, quod formaliter volumus. Idem proportionaliter applicandum eſt materiæ obedientiæ.

25 Differentia tamen quædam materialis eſt inter iuſtitiam, & obediẽtiam; difficilius enim præſumi poteſt ſuperiorem eſſe contentum, vt egrediar domo, non petita facultate, quam præſumi poſſit dominum eſſe contentum, vt vtar pallio, ſine explicito conſenſu ipſius. Superior enim exigit cultum, quo ſubditus ſe illi ſubijciat, petendo licentiam; & quia dare anſam iſtis præſumptionibus eueteit regularem diſciplinam, & perfectionem obedientiæ, quam præſumitur ſuperior velle exactè cuſtodiri, non poteſt præſumi, illum eſſe contentum vt ſubditi hæc faciant, facultate non petita. Hæ verò rationes non valent in domino. Ad transferendum tamen dominium, ne formalis quidem voluntas ſufficit, niſi intimata. Non enim expedit, vt dominus priuetur iure & dominio, niſi dederit ſigna exteriora, quibus conſtet, eum voluiſſe ſe tali iure priuare, & illud in alium transferre. Ius enim debet eſſe aliquid ſenſibile exteriùs, vt hoc modo poſſit iudex

creatus de illo ſententiam ferre.

26 Iuſtitia commutatiua non ſupponit obligationem ità rigoroſam, vt ſi abſtineam ab actione peccem. Non ſatis id probatur, quia debitor, ſi anticipet ſolutionem, exercet actum iuſtitiæ, & tamen ſi tum non ſoluat, non peccat: verè enim tenetur tunc ſoluere, non determinatè, ſed diſiunctiuè hoc eſt, vel tum, vel poſt, dummodo intra tale tempus, ex. gr. intra menſem. Si enim debitor non teneretur ad ſoluendum ſub hac diſiunctione, poſſet creditor ſolutionem anticipatam recuſare, ſicut is, cui debetur canis, poteſt recuſare equum meliorem cane, & maioris valoris. At nō poteſt creditor recuſare anticipatam ſolutionem, quia in obligatione diſiunctiua electio eſt debitoris, qui tamen, poſtquam debito ſatisfecit per vnam partem diſiuncti, non poteſt illam repetere, & velle ſatisfacere per aliam. Ad actum Iuſtitiæ requiritur obligatio perſeuerans, præſcindendo ab humana ignorantia; vnde qui ſemel ſoluit debitum, non poteſt ex motiuo Iuſtitiæ ſoluere per ſecundam ſolutionem; alioquin is, qui ſemel debuit obolum alteri, poſſet ex motiuo iuſtitiæ dare illi totum aurum mundi, iterum & iterum ſoluendo idem debitum. Ratio verò à priori eſt, quia non poteſt fieri ex motiuo Iuſtitiæ, vel alterius virtutis illa actio, quæ nullo modo promouet illius virtutis finem. Secunda verò ſolutio non promouet æqualitatem, quæ finis eſt iuſtitiæ. Ex hac ratione à priori infertur, quod ſuppoſita humana ignorantia, poteſt quis ex motiuo Iuſtitiæ ſatisfacere per ſecundam ſolutionem debiti in caſu, in quo dubitet an ſatisfecerit per primam ſolutionem. Iuſtitiæ enim finis eſt ſolutio perfecta, adeòque certa. Ex eadem ratione poteſt quis ſoluere in circunſtantijs, in quibus non tenetur, ex eò quod ſoluere non poſſit ſine magno incommodo.

27 Vlterius etiā infertur poſſe aliquem ex motiuo Iuſtitiæ ſoluere pecuniam pro abſciſſione brachij: licet enim non teneatur ad reſtituendum brachium, quia non poteſt, nec ad dandam pecuniam, propter rationes inferius explicandas, tamen quia maior eſt inæqualitas, ſi læſus nihil accipiat, quam ſi accipiat pecuniam; poteſt aliquis ex affectu Iuſtitiæ, hoc eſt minuendi inæqualitatem, dare pecuniam. Ex eadem ratione à priori infertur diſparitas inter Iuſtitiam, aliaſque virtutes; licet enim poſſit quis, poſtquam fecit id, ad quod obligatur ex temperantia, facere aliquid plus ex motiuo temperantiæ, quod idem valet de obedientia, alijſq; virtutibus; tamen poſt quam ſatisfecit debito Iuſtitiæ, non poteſt facere aliquid plus. Ratio eſt quia etiam poſt quam ſatisfecit debito temperantiæ, ſi relinquat aliquid cibi promouet finem temperantiæ. Sed poſt quam ſatisfecit debito Iuſtitiæ, & poſuit perfectam æqualitatem, ſi ponat aliquid plus, non promouet æqualitatem, quæ eſt finis Iuſtitiæ; ergò, &c. Hinc verò retorquetur argumentum ex paritate aliarum virtutum; quia ſicut qui perfectè aſſecutus eſt finem temperantiæ in moderatione cibi, non poteſt ex motiuo temperantiæ adhuc plus cibi relinquere, ſic in caſu noſtro.

28 Confeſſio Sacramentalis iterata eiuſdem peccati eſt licita, & vtilis, quam-

quamuis peccatum illud fuerit remiſſum in prima confeſſione. Cum enim virtus pœnitentiæ ſit inſtituta, vt homo per humiliationem erga Deum ſemel offenſum, recipiat vtilitatem ab ipſis peccatis, & arctiori vinculo amicitiæ vniatur Deo per gratiam, ex natura ſua deletiuam peccatorum; patet, iteratam confeſſionem non eſſe inutilem ad finem huius virtutis, ſicut iterata ſolutio eſt omninò fruſtatoria in ordine ad finem iuſtitiæ. Neque in iterata confeſſione falſificatur forma Sacramenti, cum Sacerdos abſoluit à peccatis, quorum vincula iam ſunt ſoluta per primam confeſſionem, ſicut ille, qui iam condonauit iniuriam, non mentitur ſi iterū, & tertio dicat *condono*; quia iterum ſe obligat ad non exigendum aliquid, quod cum aliquando poſſet exigere, non exegit. Cuius ratio à priori eſt, quia *condonare, remittere, & abſoluere*, ſignificant obligationem non vtendi aliquo titulo, qui nō habuit ſuum effectum. Cum ergo Deus per ſecundam abſolutionem ſe liberaliter obliget ad non vtendum titulo puniendi, qui non habuit ſuum effectum, verè ſecundò condonat, remittitque peccata, & ab ijs abſoluit. At per primam ſolutionem titulus iuſtitiæ iam habuit ſuum effectum, & eſt adimpletus; ergo ſecunda ſolutio non eſt actus iuſtitiæ.

29 Iuſtitia commutatiua non ſolum intendit æqualitatem cum debito, quatenus tribuit vnicuique, quod ſuum eſt, ſed etiam per ſuas leges à principio inter res rationales diuerſæ ſpeciei poſuit æqualitatem non arithmeticam, ſed geometricam bonorum. Natura enim vnicuique ſpeciei addixit bona conuenientia ſecundum menſuram ſuæ perfectionis entitatiuæ, in quo ſenſu docet S. Thomas Deum in productione cuiuſcumque creaturæ exercuiſſe iuſtitiam. Iuſtitia oommutatiua humana, de qua ſola locutus eſt Ariſtoteles, intendit æqualitatem arithmeticam inter homines, non quidem perſeueraturam, & quò ad effectum, ſed quò ad leges. Cōſtituit enim quaſdam leges, ratione quarum præſcindendo à caſibus fortuitis, & à voluntaria diſpoſitione hominum, nō ſit ditior, & fœlicior vnus, quam alius.

30 Creauit enim Deus omnes animas omninò ſimiles, cum æqualibus potentijs, ac tales, vt ſingulæ poſſint ſortiri corpora meliora, vel deteriora pro varijs caſibus fortuitis, hoc eſt pro varia diſpoſitione ſeminis, nec non conſtellationibus Cœli, & pro varijs actionibus, quas exercuerunt parentes. Quò ad poſſeſſionem tamen bonorum noluit ponere quandam conſtantem, & inuariabilem æqualitatem, quia illa eſſet maximè noxia reipublicæ, cum in eo caſu nemini prodeſſet frugalitas, vel induſtria, & ſic omnes torperent, ac viuerent ſine parſimonia, adeòque in maxima paupertate. Illam ergo ſolum æqualitatem voluit, quæ vtilis eſſet reipublicæ. Nimirum vt nemo, ex aliena violentia, vel calliditate, aut ex propria ignorantia, vel paſſione aliqua momentanea in paciſcendo redigeretur ad inopiam. At voluit vt poſſet dari inæqualitas ex caſibus fortuitis, ex induſtria, ex virtute, ex aliena liberalitate, vel ex propria ſocordia, ac prodigētia ſua bona dilapidantium. Et quidē quod poſſet dari inęqualitas ex fortuna, fuit neceſſariū

propte

propter multa, ſed præcipuè vt homines venerarentur Deum, à quo nominatim putant pendere omnes caſus fortuitos. Quòd poſſet dari inæqualitas per alienam liberalitatē, fuit vtile ad nectēdos mutuò animos per beneficia. Quod poſſet dari ex propria ſocordia, vel induſtria, fuit vtile ad acuēdam diligentiam, & fouendam parſimoniam in conſumptione bonorum.

31 Datur inter homines, & Angelos aliqua iuſtitia commutatiua, non æquè tamen ſtricta, ac perfecta, ſicut illa, quæ inuenitur inter homines; quādoquidem iuſtitia inter homines, & Angelos ſupponit naturalem inæqualitatem ante omnem caſum fortuitum, & arbitrarium. Ita ſi homo infamaret Angelum, vel Angelus hominem, facerent contra rigoroſam obligationem iuſtitiæ, & tenerentur ad reſtitutionem, quod eſt proprium iuſtitiæ commutatiuæ. Non tamen poteſt inter nos, & Angelos fieri commutatio diuitiarum; cum Angeli non poſsint habere bona, quæ commutent. Si enim communicarent ſcientiam, cum eandem ſibi retinerent, nulla ibi propria commutatio interueniret: præterquamquod probabilius videtur, quod in pura natura, ad prouidentiam Dei, & rectam hominum gubernationem ſpectaret facere, ne Angeli immiſcerent ſe rebus humanis, propter maxima, quæ alioquin ſequerentur inconuenientia; ſed ſolum curam adhiberent circa vniuerſales Cœli, & elementorum motus.

32 Iuſtitia commutatiua, ſecundum Ariſtotelē, quem ſequuntur omnes, in hoc differt à diſtributiua, quia exigit æqualitatem arithmeticam, cum diſtributiua requirat geometricam. Explicat hanc differentiam Ariſtoteles per hoc, quia iuſtitia commutatiua intendit æqualitatem inter duos tantum terminos, hoc eſt inter datum, & acceptum, diſtributiua verò exigit æqualitatem inter quatuor terminos, requirens, vt ſicut ſe habet meritum ad meritum, ità præmium ſe habeat ad præmium. Verumtamen ad iuſtitiam diſtributiuam non ſufficit æqualitas geometrica; quis enim diceret, ſeruari leges ipſius in aliqua repub. ditiſsima, in qua paruum quid eſſet aſsignatum, diſtribuendum inter ciues, ſecundum æqualitatem geometricam? Profectò conquererentur omnes, virtutem non benè compenſari.

33 Duo ergo requiruntur ad iuſtitiam diſtributiuam: primum eſt vt magiſtratus ritè diſtribuant inter merentes omnia præmia ad id aſsignata à republica: Secundum, vt reſpublica ad id aſsignet tantam bonorum ſuorum partem, quantam aſsignari expedit ad fœlicitatem communem, ratione habita diuitiarum reipub., & aliorum ſumptuum neceſſariorum. Neque enim omnes reſpub. debent aſsignare aliquid æquale arithmeticæ, ſeu ſint pauperes, ſeu diuites. Imò neque in tali aſsignatione ſeruanda eſt æqualitas geometrica; ità vt quælibet debeat aſsignare e.g. quartam partem ſuorum bonorum; cum poſsit contingere, vt vni reipub. aliæ tres partes abundè ſufficiant pro cœteris neceſſarijs impendijs, alteri verò non ſufficiant. Non poteſt ergo alia regula vniuerſim dari, niſi hæc, vt tantum aſsignetur,

quantum

quantum aſſignare expedit ad publicam fœlicitatem. Licet verò pars hæc debeat regulariter diſtribui ſecundum proportionem geometricam, non tamen debet iſta proportio ſeruari in quolibet caſu; poſſet enim contingere vt aliqua reſpub. paruum quid aſſignare poſſet in remunerationem meritorum; in eaque eſſet vnus, vel pauci, qui ità excederent meritis alios omnes, vt ſi in diſtributione ſeruanda eſſet omnimoda proportio geometrica, illi pauci ferè abſorberent totam illam pecuniam, ità vt, vix quidquam in alios diſtribuendum ſupereſſet; ne ergo tum tota illa pecunia diuideretur in paucos, lex publicæ fœlicitatis exigeret, vt in tali diſtributione non ſeruaretur rigorosè æqualitas geometrica.

34 Ad Iuſtitiam diſtributiuam ſpectat non ſolum diſtributio diuitiarũ, ſed etiam honorum, qui ſunt præmia magis propria virtutis. Huius boni ærarium in republica eſt inexhauſtum. In ijs diſtribuendis ſeruanda eſt hæc regula, vt conferantur vſque ad eum terminum, qui non nimis extollat Ciues, ità vt neque propius accedant ad principem vbi regimen eſt monarchicum, neque altius prætergrediantur alios conciues, vbi eſt regimen multorum. Ideò in honoribus Iuſtitia diſtributiua nõ exigit æqualitatem geometricã perfectam in omni caſu. Poteſt enim cõtingere, vt ſi aliquãdo hæc ſeruetur, magis aliquis extollatur, quam expediat publicæ fœlicitati, quæ ſuprema lex eſt. In pœnis ferendis non eſt eadem ratio exigens æqualitatem geometricam, ſicut in præmijs. Licet enim præmium, quod rependitur vni, præſertim in pecunia, imminuat facultatẽ rependendi præmiũ alteri, pœna tamen, quam vnus luit, non minuit facultatẽ alterum puniendi. Et hæc eſt ratio quare abundent magis pœnæ, quam præmia in repub. Rurſus non poſſunt pœnæ augeri magis, & magis in infinitum, ità vt delicto duplò maiori pœna duplò maior imponatur: quomodo enim inuenies pœnam duplò maiorem pœna mortis?

35 Iuſtitia diſtributiua debet ſæpe **in retribuendis premijs** ſeruare proportionem geometricam propter paupertatem reipub. retribuentis. Cum enim hæc non habeat tantum pecuniæ, ac diuitiarũ, vt poſſit omnibus dare quantum merentur, & ex alia parte iniquum eſſet ſeligere aliquos paucos, quos plene remuneraretur, reliquendo cæteros ſinè vlla remuneratione, diſtribuere debet præmia ſecundum proportionem geometricam, ità vt ſicut ſe habet meritum ad meritum, ità præmium ſe habeat ad præmium. Porrò æqualitas geometrica propter hanc eamdem rationẽ, propter quam ſeruatur in iuſtitia diſtributiua, ſeruanda eſt aliquando in commutatiua. Cum enim contingit, debitorem non poſſe reddere vnicuique quantum debet, nec inter creditores datur potior titulus, tenetur debitor diſtribuere ſua bona ſecundum æqualitatem geometricam.

36 Non datur in Deo Iuſtitia diſtributiua rigoroſa: non quidẽ ex eo, quod non reſpiciat æqualitatem geometricam, ſed ex alio capite. Duplex eſt enim Iuſtitia diſtributiua: altera, quæ exercetur erga perſonas adæquatè diſtinctas ab ipſo remuneratore, vt cum reſpub. retribuit militibus exte-

D ris

Digitized by Google

ris aliqua præmia ſuper ſtipẽdium conuentũ; & hæc Iuſtitia habet pro fine, nõ quidem promouere virtutem,& felicitatem eorum,quibus diſtribuitur, ſed reipublicæ diſtribuentis, adeòque repugnat Deo,cuius fœlicitas augeri nequit: altera eſt Iuſtitia diſtributiua, quam reſpub. exercet erga ſuos proprios ciues, ex quibus ipſa componitur; de qua ſolum diſputat S. Thomas 2. 2. quæſt. 61. art. 1. in corp. & hæc diſtribuit bona vt communia, nõ tam per modum remunerationis, quam diuiſionis, ſiue adæquent merita abſoluta, ſiue non; & hæc etiam Deo repugnat, vt potè qui eſt remunerator adæquatè diſtinctus à nobis, & non dat nobis præmia communia, ſed quæ nullo pacto ſunt noſtra, reſpiciens in diſtributione præmiorum ſolum magnitudinem abſolutam meritorum, non verò comparatiuam. In Deo ergo datur ſolum Iuſtitia diſtributiua analogica, & diuerſæ rationis à noſtra, habens pro obiecto dare vnicuique in genere præmij, quantum ille habet in genere meriti, intendendo felicitatem merentis, non retributoris.

37 Præcipuus actus, circa quem verſatur Iuſtitia commutatiua eſt cõmutatio. Hæc vt notat Ariſtoteles, ortum habuit ex eo, quod vnuſquiſque aliquibus bonis abundat, alijs indiget; ideòque per cõmutationem dat ſuperflua, & minus vtilia, accipit vtiliora, & magis neceſſaria. Ità Piſtori ſuperfluunt panes, deſunt calcei; ſutori ſuperfluunt calcei, deſunt panes; cõmutant ergò panes cũ calceis. Sed iſta immediata cõmutatio erat incõmoda, cum quod ſuperabũdabat erat tale, vt ſimul excederet pratio, quod deerat, ſimul per diuiſionẽ amitteret, vel ſaltem minueret æſtimabilitatẽ. Quomodo enim qui haberet gemmam pretioſiſſimam commutaret illam cum calceis? ſi dando totam gemmam, commutatio non foret æqualis; ſi partẽ, eo ipſo gemma per diuiſionẽ amittet valorem. Ideò fuit inducta pecunia, tanquam menſura communis commutationũ; & tanquam fideiuſſor propter indigentiam, vt ait Ariſtoteles: reddit enim homines ſecuros ab indigentia, cum poſſint pecunia comparare omnia, quibus indigent.

38 Pecunia, præter prædictã diuiſibilitatẽ in particulas æquè æſtimabiles ante, & poſt diuiſionem, debet etiam habere quaſdam alias conditiones. Ac primo debet eſſe ex materia reperibili apud omnes nationes, inter quas intercedit commercium, alioquin nationes illâ materia carentes carerent pecunia, & commercij facilitate, ac cõmodis. Debet ſecundo eſſe ex materia difficile corruptibili, ne alioquin repente quis per corruptionem ſuæ pecuniæ ex ditiſſimo euaderet pauperrimus, quod periculũ valdè minueret pecuniæ æſtimabilitatem. Debet tertio facilè eſſe transferibilis, cum vna ex præcipuis pecuniæ commoditatibus in hac facili transferibilitate conſiſtat. Quantum enim incommodi eſſet, ſi iter faciens deberet ſecum ferre neceſſaria ad vitam, & tamen ea omnia in parua pecuniæ ſumma defert. Debet quarto eius materia neque eſſe rariſſima, neque frequentiſſima; ſi enim rariſſima, non ſuppeteret omnibus gentibus, ſi frequentiſſima eſſet vilis, adeòque ad permutationem rei magni valoris requireretur in magna copia, quod redderet illam difficilè transferibilem. Debet vltimò

habere

habere aliquam æſtimabilitatem intrinſecam, præſcindendo à lege, & arbitrio: tum quia non poſſent alioquin in hac materia conuenire omnes nationes ſubditæ Principibus diuerſis; tum quia totam ſuam æſtimabilitatem haberet à ſigno Principis; adeòque Princeps haberet diuitias ſyncathegorematicè infinitas. Eatenus enim Princeps habet diuitias, pecuniamque finitam, quatenus aurum & argentū, quæ ſunt materia pecuniæ ſunt quid rarum, ita vt non poſſit Princeps habere tantum auri, quantum vult. Sed ſi materia monetæ eſſet vilis, e.g. coriacia, poſſet habere materiæ quantū vellet, eamque ſignare. Ergo poſſet habere tantum pecuniæ, quantum vellet in infinitum. Nec ſolum haberet diuitias infinitas, ſed poſſet imponere ſubditis vectigalia ſyncathegorematice infinita. Signando enim nouam monetam, poſſet reddere minus raram adeoque minus pretioſam pecuniā ſubditorum, adeoque ſubditi pauperaſcerent, Princeps diteſceret quantum vellet; non expedit autem reipub. tanta principis poteſtas minuendi per ſignationem nouæ monetæ diuitias ſubditorum habentium ſuas facultates in pecunijs.

39 Hæ conditiones in nulla alia re magis concurrunt, quam in metallis, ac præcipuè in auro, argento, & ære; Ideòque gentes ferè omnes conſenſerunt in ijs ſtatuendis pro materia pecuniæ. Fuit vtile vt quędam huius materiæ particulæ ſignarentur ſigno publico, quod eſſet teſtimonium, & puritatis metalli, & ponderis, vt ità liberarentur homines à moleſtia ponderandi, & examinandi puritatem metalli. Fuit etiam vtilè vt ſæuiſſimè punirentur qui ſimularent huiuſmodi ſignum, cum talis ſimulatio & habeat illicium magnæ vtilitatis, ac facilitatis, & vergat in maximum commercij, ac publicæ fidei, & ſecuritatis damnum. Solius monetæ proprius vſus eſt commutatio, vt ſapienter aduertit Ariſtoteles, ideoque diuitiæ nō conſiſtunt formaliter, & vltimò in moneta. Mutata enim æſtimatione monetæ locuples nummis euaderet pauperrimus, & pateretur penuriam alimenti, vt de Mida eſt in fabulis. Licet verò ſoli fines, non verò media experti ſoleant in infinitum, tamen pecuniæ, quamuis ſint pura media, expetuntur in infinitum, quia nunquam tot habentur, quot ſufficiant ad finem, ad quem ſunt media, qui finis eſt, vt alij faciant quod nos volumus.

40 Ad hoc vt moneta in emptionibus, & venditionibus iuſtè permutetur, debet eſſe æqualis valoris, ac res, cum qua permutatur. Prima regula talis valoris non eſt conſuetudo vel æſtimatio humana; cum hæc debeant habere aliquod fundamentum. Neque poteſt eſſe regula, vt tanti æſtimetur tota moneta, quæ eſt in mundo, vel regno, quanti omnia bona vendibilia, quæ ſunt in mundo, vel regno. Quis enim pecuniam, quæ eſt Romæ & in agro romano, æſtimet tanti quanti omnia prædia, ædificia, Iuriſdictiones, fructus, ſupellectiles, & cætera bona, quæ ſunt in Vrbe, vel agro romano? Neque poteſt regula eſſe illa æſtimabilitas intrinſeca, quam habet metallum præſcindendo à numiſmate, & quam habuit ante inſtitutionem monetæ. Cum enim videamus, quod ſi aurum, & argentum cudatur, moneta

neta amittit valorem ex abundantia, & tamen remanet eadem æſtimabilitas intrinſeca metallorum, dicendum eſt valorem monetæ diuerſum eſſe à metalli intrinſeca æſtimabilitate.

41 Probabilius ergo cenſemus, tanti æſtimandam eſſe pecuniam, in mundo, vel Regno, quanti omnes merces totius mundi, vel regni. Nomine porrò mercium intelligimus bona mobilia, quæ homines ratione ſuperfluitatis habent parata ad vendendum; tanti ergo valet tota pecunia, quanti hæc omnia bona, tanti medietas pecuniæ, quanti medietas horum bonorum, & ſic proportionaliter procedẽdo. Ratio verò eſt, tum quia non poteſt poni alia menſura, tum quia commutationes primò & per ſe nõ ſunt inſtitutæ niſi in bonis mobilibus, quæ vni abundant, alteri deſunt; demum quia qui abundant mercibus vendibilibus volunt illas commutare cũ pecunia, & qui abundant pecunia volunt emere merces: adeòque pecunia, & merces vendibiles debent eſſe æqualis, vel penè æqualis valoris. Hinc eſt vt cũ merces abundant, & pecunia deficit, creſcat valor pecuniæ, decreſcat valor mercium; cum contra abundat pecunia, deſunt merces, creſcat valor mercium, decreſcat valor pecuniæ, & paucæ merces commutentur cum magna pecunia. Statuta porrò prima menſura valoris pecuniæ in ordine ad merces, facilè eſt ſtatuere valorem in ordine ad bona ſtabilia, & alia. Hæc enim omnia comparabilia ſunt cum mercibus. E. g. tantum prædium vel tantus, aut talis labor poteſt habere tantã æſtimabilitatẽ, quantã habet tantum frumentum. Ergo eo ipſo habebit tantam æſtimabilitatem, quantam pecunia reſpondens illi frumento, quæ cenſeri proinde debet pretium æquale illi prædio, aut labori, &c.

42 Valor pecuniæ duplex eſt, intrinſecus, & extrinſecus. Intrinſecus conſiſtit in hoc, quod nummus aureus e. g. contineat aurum tantæ perfectionis, & tanti ponderis; extrinſecus in hoc, quod nummus aureus commutetur cum tredecim, vel cum quindecim argenteis. Et quia menſura in quibuſcunque rebus eſt quid minimum, vt ſapienter docet Ariſtoteles; inter pecunias verò vſuales minima in magnis commercijs eſt argentea, ideò moneta aurea menſuratur per argenteam, & cum nummus aureus valet pluribus argenteis, quam antea, dicitur aurum creuiſſe in valore. Valor extrinſecus monetæ habet pro ſua menſura fundamentali monetas ipſas conſideratas non in ratione monetæ, ſed mercis; ideò enim aurum e. g. valet decuplò plus, quam argentum, quia eſt decuplò æſtimabilius argento in ratione mercis propter ſuam pulchritudinem, & raritatem.

43 Si creſcat valor extrinſecus monetæ mutuatæ, non tenetur mutuatarius reddere monetam eiuſdem ſpeciei æqualem acceptæ, ſed tantundẽ ex alia ſpecie, quantũ ipſi monetæ mutuatæ correſpondebat tẽpore mutui, dummodo mutuum ſit factum tanquam de moneta, non tanquã de merce. Si e.g. Titius, det mutuos Sempronio centum nummos aureos, cum aurei valent tredecim argenteis, ac tempore mutui reddendi aureus valeat quindecim argenteis, non debet Sempronius reſtituere centum aureos,

ſed

ſed tantum pecuniæ, vel aureæ, vel argenteæ, quantum æquiualebat tempore mutui, centum aureis. Cum enim contractus poſſit fieri vtroque pacto, vt ſcilicet debeat reſtitui tantundem monetæ ſecundum valorem intrinſecum, vel tantundem ſecundum extrinſecum; conſtat à poſteriori contractus fieri hoc ſecundo modo, cum in ſcripturis non ſoleat explicari an mutuum factum ſit in moneta aurea, vel argentea; quod deberet explicari, ſi mutuans vellet obligare mutuatarium ad reddendum tantundem auri, vel argenti ſecundum valorem intrinſecum. Quod confirmatur; quia cum moneta argentea, vt potè minima, ſit menſura, tantum mutuans dediſſe cenſendus eſt, quantum correſpondet tantæ monetæ argenteæ, ac proinde tantundem eſt reſtituendum. Quod dictum eſt de mutuo, valet etiam in cenſibus, & ſimilibus contractibus. Cum verò mutuum datur aurum in ratione mercis, non in ratione monetæ, tum alia eſt ratio, vt patet. Debet enim mutuatarius reddere tantundem auri in ratione mercis, atque adeò ſecundum valorem intrinſecum.

44 Damnum, quod infertur ab auaritia, pro vt diſtinguitur ab omnibus alijs vitijs, toti generi humano, eſt priuare illum metallis in ratione mercis, non in ratione pecuniæ. Ex eo enim, quod auari abſcondant pecuniã ſuam, tota hominũ vniuerſitas nihil aliud patitur, immo potius lucratur. Pecunia enim quæ remanet, vt potè rarior, eſt pretioſior, atque adeò ſinguli, qui poſſident pecuniam, poſſident aliquid pretioſius. Priuat tamen auarus vniuerſitatem hominum auro, & argento in ratione mercis, auferens illam voluptatem, quam naturæ beneficio poſſent homines, ex auro, argentoque percipere. Auarus tamen, patriæ, & amicis, quibus pecuniam non communicat, damnum infert in ratione pecuniæ. Quod ſi moneta eſſet ex huiuſmodi materia, cuius æſtimatio penderet tantum à lege, vt apud Spartanos, apud quos erat pecunia coriacea; tum auarus nil noceret hominum vniuerſitati, ſed ſolum amicis, & Patriæ.

45 Inuentio noui Orbis, in quo repertæ ſunt tot auri, argentique ſodinæ, nihil opulentauit genus humanum in ratione monetæ. Imò implicat moraliter loquendo, in ratione monetæ humanum genus vnquam diteſcere, vel pauperaſcere; ſed hæc diuerſitas ſolum inueniri poteſt in vna regione reſpectu alterius regionis, & in vno homine reſpectu alterius hominis. Similiter nihil diteſceret genus humanum, ſi per artem chimicam inueniretur ratio conficiendi aurum; quæ inuentio eſſet valdè noxia humano cõmercio, vt potè quæ auferens auro, & argento pretiũ raritatis, redderet iſta metalla ad pecuniæ materiam inutilia, quæ pecunia vix poſſet in alia materia conſtitui. Ratio verò, cur nunquam genus humanum diteſcat in ratione monetæ eſt, quia quantũ creſcit copia monetæ, tãtum decreſcit eius valor, qui debet eſſe æqualis cunctis mercibus, vt explicatum eſt. Porrò ex tanta copia auri, & argenti ab Indicis regionibus aduecti, non eſt proportionaliter imminutum pretium monetarum ex ea potiſſimum ratione, quia maxima auri argentique pars conſumitur in vaſis aureis, alijſque or-

namentis auro, argentoque illuminatis.

46 Proprietas Iuſtitiæ commutatiuæ eſt, vt qui illam violauit, teneatur reficere damna, reſtituendo in quantum poteſt. Obligatio reſtituendi, præſcindendo à contractu, prouenit ex duplici capite: Primo ratione rei acceptæ; ſecũdo ratione iniuſtæ acceptionis. Ratione rei acceptæ tenemur reſtituere etiam præciſo delicto, ſed ſolum in quantum facti ſumus ditiores, ità vt ſi non facti ſimus ditiores, ad nihil teneamur. Ratione iniuſtæ acceptionis obligamur ex delicto ad reficienda damna illata, etiam ſi non facti ſimus ditiores. Hæc tamen obligatio licet ſit ex delicto, non eſt propriè pœnalis, ſed ex quodam quaſi cõtractu conſiſtente in hoc; quod cum vſurpans rem alienam teneatur velle reparare omnia damna, ſi habet talem voluntatem, per illam obligatur, ſi non habet, Natura, quæ non vult, iniuſto prodeſſe ſuam iniuſtitiam, obligat illum ex quaſi contractu, ac ſi talem voluntatem haberet. Non tamen quælibet iniuſta acceptio ſufficit ad talem obligationem inducendam. Si enim iniuria fuerit leuis, & ſemideliberata, ex defectu aduertentiæ ad peccatum mortale requiſitæ, non tenetur illator iniuriæ ad reparanda damna, niſi ratione rei acceptæ, & quantum eſt effectus ditior. Cum enim obligatio Iuſtitiæ ex natura ſua ſit grauis, non poteſt oriri ex cognitione inſufficiente ad peccatum mortale, & obligationem grauem. Similiter ſi iniuria ſit leuis ex leuitate materiæ, illator iniuriæ nõ obligatur ad reparanda damna extrinſeca grauia, ex iniuria ſecuta. Vel enim dum inferebat iniuriam, dubitare poterat prudẽter, ne magnũ ex illa damnum emergeret, & tum materia iniuriæ fuiſſet grauis; vel non poterat de hoc dubitare, & tum non tenebatur habere voluntatem obligandi ſe in ordine ad caſum inexcogitabilem, adeòque ceſſat obligatio ex quaſi contractu, quam ex poſuimus.

47 Licet iniuria leuis fuerit formaliter, eo quod iniurians putauerit materiam eſſe leuem, tenetur tamen ad reſtitutionem totius valoris intrinſeci, quem hic, & nunc habebat ea materia, etiam ſupra ſuſpicionem iniuriantis. Si quis e. g. proijcit in mare veram gemmam alienam, putans inuincibiliter eſſe fictam, & vitream, tenetur reſtituere gemmam veram. Ratio eſt quia voluntate executiua voluit proijcere, quod habebat in manu, quodcunque eſſet; ergo habens talem voluntatem tenebatur velle obligare ſe ad reſtituendum quodcunque eſſet; ergo ſi fuit gemma vera, quã putauit fictam, tenetur reſtituere gemmam veram. Damna tamen inuincibiliter ignorata, & prudenter inexcogitabilia, non tenetur reficere etiam ſi iniuria fuerit grauis, cum neque talia damna volita ſint explicite, vt potè non præuiſa, neque implicite, vt potè non identificata cum actione, quam voluit & fecit. Et ratio à priori eſt, quia nemo tenetur reparare damna, quorum non fuit cauſa moralis. Sed damnorum, quæ nemo prudens potuit præuidere, & ratione quorum non potuit dominus, antecedenter eſſe inuitus circa actionẽ, non fuit cauſa moralis illator iniuriæ; ergo &c. Debent ergo talia damna conſiderari vt merè fortuita. Confirmatur etiam,

quia

quia obligatio reficiendi damna inexcogitabilia eſſet intolerabilis, & irrationabilis, & occaſio litium infinitarum ſemper ſubnaſcentium.

48. Ex ijſdem principijs infertur, quod ad reparationem damnorum inexcogitabilium, non tenetur quis, ne ratione quidẽ rei acceptæ, & in quantum eſt effectus ditior. Et ratio eſt, quia non fuit cauſa illorum damnorum; quicunque enim damnum infert alteri, eripit illid, quod poſſidebat actu, vel potentia: e. g. qui furatur frumentum, eripit id, quod alter poſſidebat actu, qui comburit ſegetem eripit meſſem, quam alter nõ poſſidebat actu, ſed potentia, virtute, & ſpe: & quia meſſis in potentia, virtute & ſpe, non tanti valet, quanti meſſis in actu, ideò non tenetur reſtituere tantum, quãti meſſis valuiſſet in actu, ſed tantum, quanti æſtimabatur ſpes illa meſſis. Si ergo ſpes nihil æſtimatur, nihil debet reddere. Sed ſpes lucrorum inexcogitabilium nulla eſt, & nihili æſtimatur; ergo qui abſtulit lucra inexcogitabilia, non abſtulit aliquid pretio æſtimabile, ac proinde ad nihil tenetur; ſi verò eſſet periculum probabile, ac pretio æſtimabile damnorum, tum illator iniuriæ, ſi attendamus ad ſolum ius naturæ, & præſcindamus à Iure poſitiuo, tenetur reſtituere tantum, quanti æſtimabatur illud periculũ. Quia tamen difficile eſt iudicare, quanta ſit probabilitas, atque adeò æſtimabilitas periculi, aut ſpei, & quia expedit, vt leges minimum committãt arbitrio Iudicis, ius poſitiuum conſtituit, vt ſi damnum re ipſa ſequatur, detur obligatio ad reparandum totum damnum; ſi non ſequatur, nulla conſurgat obligatio, ratione periculi innoxij.

49 Non datur obligatio reſtitutionis in bonis diuerſi generis de Iure naturæ. Si quis e. g. abſcidit alteri brachiũ, non tenetur reſtituere pecuniam pro abſciſſione brachij, licet teneatur reparare damna pecuniaria, quæ ex brachij abſciſſione prouenerunt iniuriam paſſo. Ratio eſt, quia licet ex vna parte durum videatur, iniuriantem ad nihil teneri pro iniuria, quæ fit in membris, cum teneatur ad recompenſationem pro iniuria leuiori, quæ fit in pecunijs, tamen non expedit vniuerſim poni obligationem recompenſationis in bonis pecuniarijs pro læſione in alio bonorum genere, propter plura incommoda, quæ ſequerentur ex tali obligatione. Primo enim, difficile eſſet taxare quantum pecuniæ deberetur pro oculo e. g.; cuius difficultatis ratio eſt, quia, licet natura fecerit comparabilia bona, quæ expediebat commutari; e. g. frumentum, & vinum; non tamen comparabilia fecit bona, quæ commutari non expediebat; e. g. membra, & frumentũ; famam, & pecuniam. Ea porrò bona expedit eſſe commutabilia, quæ tantam, vel maiorem vtilitatem afferre poſſunt vni, ac alteri cõtrahentium, cuiuſmodi eſt frumentum, quod æquè poteſt eſſe vtile venditori, ac emptori; ea verò expedit eſſe incommutabilia, quæ alteri contrahentium poſſunt afferre maximam vtilitatem, nullam, vel penè nullam alteri: cuiuſmodi eſt oculus, qui mihi eſt vtiliſſimus; ſi verò alteri vendatur, & eruatur eſt omninò inutilis.

50 Quia ergo ex vna parte, difficillimum eſſet taxare, quæ compenſa-

tio deberetur pro ſingulis iniurijs illatis in corpore vel honore, ponderando merita, & nobilitatem perſonarum; & ex alia eſſet intolerabile conſtituere, vt pro ablatione bonorum altioris ordinis, deberentur omnia bona inferioris ordinis, quæ poſſidet iniurians, ex quo frequentiſſima familiarū exterminia ſequerentur in republica; & etiam, quia ea eſt multorum auaritia, vt ſi ſcirent, ſe ex iniurijs in corpore, vel honore ſibi illatis magnum lucrum percepturos, ſępe occultis modis darēt operam vt huiuſmodi iniurijs afficerentur, fit vt non ſit iure naturæ euidens, eſſe bonum vniuerſaliter, quod offenſor pro talibus iniurijs teneatur ad aliquam pecuniariam reſtitutionem. Et quia ſolæ illæ obligationes ſunt de iure naturæ, de quibus euidens eſt, bonum eſſe quod ponantur; ideò de iure naturæ nulla datur obligatio reſtituendi in bonis diuerſi generis. Addimus tamen, quod etiam ſi daretur obligatio reſtituendi in bonis diuerſi generis, adhuc non eſſet iniurianti liberum pro bonis tēporalibus reſtituere ſpiritualia. Vergeret enim in contemptum bonorum ſpiritualium ſi quatenus ſpiritualia ſunt venirent in compenſationem, & in pretiū rei temporalis. Ideò donari poſſunt, permutari cum obligatione inferioris generis non poſſunt. Conſentiente tamen Creditore poſſet labor orandi, vel ieiunandi commutari in deletionem debiti pecuniarij, ſicut poteſt ſacerdos pretium, vel alimentum accipere pro labore audiendi confeſſiones, vel celebrandi miſſam.

51 Porrò licet in ſimilibus caſibus dans pretium alteri, vt oret, vel ieiunet, deducat in pactum non ſolum laborem corporalem, ſed etiam applicationem orationis, & ieiunij, quæ eſt quid ſpirituale, adhuc emit ſolū laborem non verò applicationem, adeoque nullam committit ſimoniam. Alienus quippè labor non eſt ſicut frumentum e. g., quod emi poteſt gratia ſui, ſed labor alienus, eatenus ſolum poteſt prudenter emi, quatenus apprehenditur forè vtilis in ordine ad aliquod aliud bonum. Ideò nemo emit à villico laborem foſſionis in arena, ſed in vinea, quia ſolam foſſionē in vinea videt ſibi futuram vtilem, non verò foſſionem in arena. Sicut ergo in caſu foſſionis, non emo fructus vineæ, ſed foſſionem quam video fore vtilem ad fructus; ſic in caſu orationis, & ieiunij non emo fructum ſpiritualem orationis, & ieiunij, ſed laborem, quem video forè vtilem ad talē fructum ſpirituale; cuius rei ſignū eſt, quia ſi emerem fructū ſpiritualem, pretiū deberet correſpondere vtilitati applicationis, & fructus, non ſoli laboris ſicut ſi non emeretur foſſio, ſed fructus vineæ deberet pretium correſpondere non foſſioni, ſed fructibus.

52 In applicatione tamen miſſæ videtur eſſe peculiaris difficultas. Cum enim per ſe labor conficiendi ſacrificij ex natura ſua ſit minimus, ac pro inde nulla dignus mercede, licet per accidens, propter adiunctas ab Eccleſia orationes, ac ceremonias ſit conſiderabilis, vix apparet quomodo poſſit pro eo minimo labore, de Iure diuino ſtipendium accipi. Reſponderi poteſt, quod iuſtè accipitur ſtipendium pro labore minimo, non per ſe conſiderato, ſed pro vt connexo ſtatui impedienti alios modos lucrandi.

Sed

Sed difficilius adhuc vrgetur argumentum ex eo, quia actio Sacerdotis nõ eſt per ſe æſtimabilis, niſi quatenus dependet à charactere: ergò dum venditur actio vt vtilis ementi, venditur fructus characteris; cum tamen Deus qui gratis characterem impreſsit, voluerit vt fructus ipſius gratis imperti-retur: Veruntamen reſpondemus, Chriſtum inſtituendo ſacramentum Ordinis, voluiſſe, vt Sacerdos poſsit viuere ex tali miniſterio; Ad ſuſtentationem ergo Sacerdotis debent proportionaliter concurrere, qui ab illa plus accipiunt commodi, hoc eſt illi, pro quibus applicatur ſacrificium: fructus tamen characteris non venditur, quia pro opera Sacerdotis accipitur pretium tantum ſecundum proportionem incommodi, quod affert Sacerdoti, non ſecundum proportionem commodi, quod affert ei, cui applicatur. Sicut ergò, ſi Titius conſtitueretur à Sempronio diſpenſator liquoris pretioſiſsimi, data illi facultate donãdi ſingulas eius libras quibus vellet nihil pro ſe paciſcẽdo niſi pretiũ laboris, nõ venderet liquorẽ, cuius nõ eſſet dominus, nec translationem dominij, cum non poſſet accipere aliquid correſpondens eius æſtimabilitati, ſed ſolum ſuam operam, quæ per ſe quidem eſſet nihili, ſed haberet ſuam æſtimabilitatẽ à facultate conceſſa à domino liquoris: ſic contingit in caſu noſtro: Eadem verò doctrina poteſt applicari alijs operibus pijs, quorum labor habet tantum vtilitatem à gratia, cuius fructum Deus prohibet vendi, ſed concedit vendi ſolã operam, vt operanti incommodam. Et quamuis applicatio deducatur in pactum, vtpote ſine qua labor ementi eſſet inutilis, fructus tamen applicationis non venditur, vt contingit in exemplo allato illius cuſtodis, qui habet ius donandi liquorem accepto pretio cuſtodiæ. Is enim deducit in pactum donationem, nec tamen vendit fructum donationis. Quæ res, ſi opus fuerit, in Diſputatione ipſa magis explicabitur.

53 Stat igitur illa regula, quod non poſſit permutari aliquod ſpirituale cum aliquo temporali, licet poſſit res temporalis permutari cum labore requiſito ad obtinendum illud ſpirituale. Debitor tamen, conſentiente creditore commutare poterit cum deletione debiti laborem orandi vel ieiunandi; illo diſſentiente, non poterit. Cum enim iuſtitia virtus ſit naturalis, & obſeruanda inter omnes gentes etiam diuerſæ religionis, nõ debuerunt imponi pretia rebus dependentur ab vlla perſuaſione ſupernaturali, & obſcura.

54 Hinc colligitur primò, quare Principes Chriſtiani teneantur ſeruare pacta, & indulta, dũmodo licita, in pacificationibus conceſſa etiam hæreticis, & infidelibus. Nullus enim eſſet modus componendi huiuſmodi bella, ſi ſcirent hoſtes, nos non obligati noſtris promiſſionibus, quod vergeret in magnam humani generis calamitatem. Colligitur ſecundo, quare in pacificationibus Principum cònditiones receptæ etiam per metum iniuſte illatum ſeruari debeant, cum oppoſitum accidat in priuatorum contractibus: Diſparitas eſt quia priuati iudicem habent, qui ferre ſententiam poſſit de iuſtitia, vel iniuſtitia metus; Principes verò talem iudicem nõ habent.

quare ſi obtentu metus iniuſti poſſet reſcindi contractus, omnis contractus pacificationis eſſet inanis; Principes tamen qui ex metu iniuſtè illato perceperunt vtilitatem, tenentur ad reſtitutionem.

55 Aequalitas commutationum deſumitur ab indigentia. Id non eſt ità intelligendum, vt re vendita æque indigeat venditor, ac emptor. qui enim commutat frumentum cum oleo, eatenus commutat, quatenus magis indiget oleo, quam frumento, cum contra alter magis indigeat frumento, quam oleo. Vt ergò commutatio ſit iuſta, tantum debet vnus egere oleo, quantum alter frumento. Illæ ergo merces ſunt pretioſiores, quibus homines communiter determinatè magis indigent. Indigentia poteſt conſiderari in ordine ad duo ex quibus fœlicitas conſtat; hoc eſt in ordine ad carendũ dolore, & abundãdũ voluptate. Maior cœteris paribus eſt indigẽtia reſpectu primi, quã ſecũdi, ideò plures habent emptores merces neceſſariæ ad depellendum dolorem, vt cibi, & medicinæ, quam neceſſariæ ad voluptatem, vt gemmæ. Secundæ tamen ſunt pretioſiores primis; quia cum natura non deficiat in neceſſarijs, fecit illas non raras, adeòque non pretioſas; nam quo magis decreſcit raritas in aliqua ſpecie eo magis decreſcit indigentia huius indiuiduæ, & determinatæ rei in illa ſpecie, quam indigentiam diximus eſſe menſuram pretij. Cum tamen contra eadem natura merces voluptuoſas fecerit raras, adeòque pretioſas.

56 Vt commutatio ſit æqualis, non debet haberi ratio indigentiæ accidentalis, quam patitur vnus contrahentium: Alioquin enim ſi Rex ditiſſimus accidentaliter egeret pane ad viuendũ hodie, poſſet dominus panis in pretium illius exigere totum regnum. *Non expedit autem res ita eſſe conſtitutas*, vt poſsit aliquis repente propter accidentalem aliquam neceſſitatem de ditiſsimo fieri mendicus. Præſcindendo tamen à peculiari lege poſitiua poteſt in taxando rerum pretio haberi ratio alicuius indigentiæ communis, licet non diu duraturæ. Ità poſſunt e.g. Romæ domus locari carius anno Iubilei, cum magnus eſt populi concurſus, adeòque maior domuum indigentia. Lege tamen poſitiua propter publicum bonum, quibuſdam mercibus ſummè neceſſarijs, veluti pani, imponitur pretium non alterabile ex circumſtantijs breuiſsimis, vt ex cõcurſu populi ad Vrbẽ quadam die ſolemni. Valor porrò mercis imminuitur ex neceſsitate accidentali, quam habent Domini, eam vendendi, quia mercem ſeruare non poſſint. Ità nocte carnispriuij licet emere à fartoribus cibos carneos vili pretio, qui non poſſunt amplius vtiliter ſeruari, & cum milites iuſtè deprædantur Vrbem expugnatam, licet ab eis emere vili pretio præſtantiſſimas ſupellectiles, quas diſceſſuri aſportare non poſſunt. Et ratio eſt quia tum imminuitur indigentia communis huiuſmodi mercium propter tot venditores, quibus magis expedit eas commutare cum re minima, quam retinere. Quòd ſi domini mercium patiantur neceſsitatem eas vendendi, quia indigeant nummis, tum nõ ideò licet eas emere vili pretio; quia ſicut cum quis habet neceſsitatem commutandi pecuniam cum pane propter indigentiam panis, non licet panem maximo pretio vendere, ità

cum

cum quis neceſſitatem habet commutandi panem cum pecunia, non licet pecuniam quaſi carò vendere; cum ſit eadem ratio, atque intercedat ſolum differentia materialis.

57 Vetitum eſt de iure naturæ per monopolia procurare in alijs indigentiam eorum, quæ ſunt neceſſaria ad vitandum dolorem. Non licet e.g. mihi vndique conquirere frumentum, oleum &c. vt ſic ego ſolus poſsim vendere frumentum, & oleum, ac proinde omnes indigeant meo frumento, & oleo. Hac enim arte diuites, qui abundant pecunia, poſſent exercere ſpeciem aliquam dominationis in pauperes; nam à diuitum voluntate penderet pauperum miſeria, quæ poteſtas propria eſt dominantis. Ideò huiuſmodi monopolia prohibentur legibus, præter quam in caſu periculi, ne merces illæ neceſſariæ deficiant niſi aliquis ſpelucri illectus habeat curam eas conquirendi: ſed tunc debet ijs taxari congruens pretium, vt ex vna parte non deſit ipſis lucrum moderatum, ex alia populus non opprimatur. Permittuntur etiam monopolia in mercibus neceſſarijs, cum ſunt ità abundautes, vt non poſsint ex coementium induſtria vulgo venales deficere: Licent etiam monopolia in mercibus, quæ deſiderantur ſolum ob voluptatē; e.g. in adamātibus, picturis eximijs, &c. Ratio eſt quia cum homines poſsint ſine illis viuere abſque dolore, non coguntur ad illas emendas, nam ſolus timor doloris cogere poteſt, non verò cupiditas voluptatis: quare maiorem neceſsitatem patietur mercator has merces vēdendi, quam cœteri illas emendi; cū mercator redderetur infelix, ſi cœteri nollent emere, cœteri non euaderent miſeri ſi mercator nollet vendere.

58 Gratitudo debet dare compenſationem pro beneficijs acceptis. Cōpenſatio gratitudinis differt à compenſatione iuſtitiæ in hoc, quod debet eſſe ſupra æqualitatem. Sicut enim quando aliquis donauit mihi *centum*. e.g. dedit mihi vltra totum quod accepit de meo, ità ego vt compenſem, debeò illi dare, vltra totum quod accepi de ſuo. Sed accepi centum; ergò debeo dare plusquam centum; ſi ergò dò tantum *centum* non perfectè impleo debitum gratitudinis, ſicut ſi accepi centum, & reddo centum, impleo perfectè debitum iuſtitiæ: Et ratio à priori eſt quia honeſtas gratitudinis eò ſpecialiter tendit, vt homines alliciantur ad liberalitatem, & beneficentiam; At non allicerentur, ſi gratitudo ſolum daret æquale; Tutius enim eſſet retinere ſuum, quàm conferre beneficium cum periculo iacturæ ex ingratitudine, vel ex impotentia beneficium accipientis, & ſine ſpe lucri. Ideò ea beneficia merentur ampliorem compenſationem, quæ collata ſunt cum minori compenſationis probabilitate.

59 Aſſerimus tamen gratitudinem habere ſuos terminos, vltra quos extendi non poſsit. Alioquin poſſet aliquis ex motiuo gratitudinis dare regnum ei, à quo accepiſſet floſculum; Gratitudo porrò pro menſura recompenſationis, quam rependit, reſpicit indigentiam eius, qui rependit, adeòque tanti æſtimat recompenſationem, quanti gratus æſtimat rem, quam in recompenſatione rependit, cum è contrario iuſtitia, vt dictum eſt

reſpi-

reſpiciat pro menſura valoris indigentiam illius, cui rependitur, dummodo hæc indigentia non ſit accidentalis, & ſingulatis; Ratio eſt quia Gratitudo habet pro motiuo tantundem & amplius meæ felicitatis rependere pro benefactore, quantum meæ felicitatis ipſe liberaliter poſuit, & ponere deſiderauit, præſertim ſi tantundem ſuæ amiſit: quocirca menſura debitæ mediocritatis in virtute gratitudinis, non tam eſt indigentia benefactoris, quam grati recompenſantis. Vnde ſi Franciſcus donauit Petro centum aureos e.g. & deinde eget aliqua re, quæ Franciſco ſit bona tanquam decem aurei, ſed Petro tanquam mille aurei, non tenebitur Petrus ad tantam cõpenſationem: nec enim par eſt vt ſi Franciſcus promouit fœlicitatem Petri vt decem, Petrus pro Franciſco imminuat ſuam fœlicitatem vt centum.

60 Hinc deducitur ratio quare Sancti propter beneficium naturale poſſint rependere compenſationem ſupernaturalem; cum Deus propter meritũ naturale nõ repẽdat aliquid ſupernaturale. Ratio hæc nõ deſumitur ex eò quod gratitudo non habeat terminum vt docent aliqui recentiores: cum iam oſtenderimus illam habere terminum in recompenſando: ſed ex eò quod cum illi Sancti poſſent vel nullo, vel minimo labore ſuo procurare per actus ſupernaturales fœlicitatem æternam ſuorum benefactorum, honeſtè id fecere ex motiuo gratitudinis. Deus contrà non poteſt operari ex motiuo gratitudinis, quia obiectum mouens ad gratitudinem eſt beneficium, quod ex ipſa vi nominis dicit effectionem, & cauſalitatem in bonum alterius, at Deo nemo benefacit, nam totum bonum, tota fœlicitas Dei eſt aliquid increatum. Quod confirmatur ex eò, quià totum id, quod facimus in gratiam Dei eſt aliquod donatum nobis à Deo; quare potius per illud Deus benefacit onbis quam nos Deo. Solum ergò Deus poteſt rèpendere vt remunerator: virtus verò remuneratiua non poteſt dare magna præmia niſi propter magnos labores, & opera egregia; etiam ſi talia præmia nihil minuant Principis fœlicitatem; Cuius ratio eſt, quia expedit vt ſubditi nõ poſſint ſperare propter merita, niſi præmia proportionata ipſis meritis, ad hoc vt ex deſiderio ingentium præmiorum inflammentur ad egregia facinora.

61 Materia immediata iuſtitiæ ſicut & cœterarum virtutum moraliũ non poteſt eſſe res ipſa, ſed actio libera; obiectum enim proximũ materiale virtutis moralis eſt praxis, hoc eſt actio regulabilis à prudentia, quæ eſt magiſtra omnium virtutum. Prudentia verò quæ eſt habitus actiuus; & habet pro obiecto actionem, non diſtinguitur ab arte per hoc, quod circa alias omnino operationes verſetur prudentia, & circa alias verſetur ars: ſed quia prudentia conſiderat operationem noſtram quatenus actionem, hoc eſt quatenus refertur ad agens, ſub qua conſideratione habet honeſtatem, & inhoneſtatem: ars verò conſiderat eandem operationem tanquam factionem, hoc eſt quatenus dicit reſpectũ ad opus prout eſt bonum vel malum in ordine ad finem particularem ad quem ordinatur. Vt exemplis id explicemus

pliccmus poteſt eadem operatio ſaltandi conſiderari à prudentia, & à ſaltatoria; à prudentia quidem quatenus reddit ſaltantem ſimpliciter bonum, vel malum, à ſaltatoria verò quatenus habet quandam pulchritudinem, & concinnitatem conducentem ad delectationem. Ità dum nero agebat in ſcena ritè operabatur ſecundũ factionem, & ſecũdum artem hiſtrionicã, & non ritè ſecundum actionem, & ſecundum regulas prudentiæ, cum illa imitatio, licet bona, & artificioſa, actio eſſet Romano Cæſari indecora, & inhoneſta. Non negamus tamen actionem, & factionem ſumi multoties in alijs ſenſibus, quos omittimus, vtpotè non conducentes ad noſtram diſputationem.

62 Cœterùm quod materia proxima iuſtitiæ non ſint res, ſed actiones liberæ, conſtat etiam ex eò, quia iuſtitia eſt regula alicuius exiſtentis in poteſtate illius, qui iuſtitiam obſeruat; ſolæ autem actiones noſtræ ſunt in noſtra immediata poteſtate; & quidem ſolus actus interior voluntatis eſt in poteſtate immediata voluntatis *vt quò*; ſed etiã actus exterior eſt in immediatã poteſtate *vt quod*. Illud enim ſecundum definitionem Auguſtini eſt in noſtra poteſtate, quod cum volumus, fit; ſed obiectum, quod volumus immediatè, & directè eſt actus exterior, qui fit cum volumus, ergò etiã ille eſt in noſtra immediata poteſtate. Dum verò dicimus materiã iuſtitiæ eſſe actus exteriores, nomine actuũ exteriorum intelligimus quoſcumque actus à volitione imperatos, & præceptos; ideòque iudicium temerarium cũ in hoc ſenſu ſit actus exterior, eſt actus iniuſtus. Sicuti verò ſolæ actiones ſunt materia proxima iuſtitiæ, ſic illæ ſolũ cadunt ſub prohibitionem, vel præceptum; licet ratio prohibitionis, vel præcepti ſit ſæpè, aliquis effectus, qui reſultat ex actione.

63 Materia proxima iuſtitiæ non eſt ipſa actio exterior nudè accepta, cum hæc ſecundum ſe neque ſit bona, neque mala, & poſſit fieri ſine aduertentia rationis, adeòque non cadat per ſe ſub præceptum, & legem, quæ tantum verſatur circa actiones, vt humanas, ſed eſt actio, vt libera, & facta cum aduertentia rationis. Omnes volitiones liberæ, & factæ cum aduertentia rationis ſunt eſſentialiter tales, ità vt non poſſint fieri neceſſariò, & ſine tali aduertentia, ſicut è conuersò omnes volitiones neceſſariæ ſunt eſſentialiter neceſſariæ, nec poſſunt eſſe liberæ, intelligendo nomine volitionis illam vt dependentem ab omnibus ſuis motiuis, ſiuè hæc dependentia diſtinguatur ab entitate actus, ſiuè non.

64 Porrò libertas iſta penitus intrinſeca, & eſſentialis actui libero euincitur ex pluribus; ſi enim non eſſet liber intrinſecè, & eſſentialiter, vel non eſſet, quia poſſet idem actus, qui fit cum aduertentia rationis adeòque liberè, fieri ſine tali aduertentia, & non liberè; vel quia actus qui fit concurrente Deo per decretum indifferens, poteſt elici Deo non præſtante talem concurſum indifferentem, ſed determinatum; vel quia actus, qui exit immediatè à voluntate ſine imperio præcedente, poſſet elici præcedente tali imperio in priori natura, cum quo in ſenſu compoſito ſtare non poſſet ne-

gatio volitionis imperatæ. Si ergò conſtiterit, nullum ex his valere, conſtabit libertas actui penitus intrinſeca.

65 Et primò quidem non poteſt actus conſtitui liber per aduertentiam rationis, qua deficiente idem actus non eſſet liber; aduertentia ſiquidem rationis proponit actum vt bonum, honeſtum adeòque liberum; bonitas ergò, & honeſtas, ac libertas cum ſit obiectum aduertentiæ rationis debet eſſe à tali aduertentia contradiſtincta. Alioquin non poteſt explicari talis aduertentia, niſi per circulum, dum proponit, & ſuadet actum vt liberum, & honeſtum, qui conſtituatur liber per aduertentiam illum conſiderantem vt liberum, & honeſtum.

66 Simili argumento probari poſſet, actum non conſtitui liberum per decretũ Dei diſiunctiuũ, quippè quod deberet intendere actũ vt liberum, adeoque inexplicabiliter reflectere ſupra ſe, vt dictum eſt de aduertentia rationis. Sed poteſt hoc idem efficacius euinci ex eò, quia ſi actus eſſet liber per decretum Dei formaliter, ſequeretur quod nos poſſemus conſtitui boni, vel mali, perfectiores, vel imperfectiores per aliquid nobis extrinſecũ. Conſtituimur enim boni, vel mali non per actus vt cumque, ſed per actus, vt liberos: ſi ergò actus conſtituuntur liberi per decretum Dei, nos etiam conſtituimur boni, vel mali per tale decretum, quod eſt nobis penitus extrinſecum.

67 Fauet etiam manifeſta experientia. Vnuſquiſque enim cum malè operatur, experitur ſuam operationem eſſe malam, adeòque liberam; cum ergo decretum Dei cadere non poſſit ſub experientiam, non poteſt operatio conſtitui mala, & libera per tale decretum.

68 Denique quòd volitio non conſtituatur libera per negationẽ actus imperantis, ſuadetur ex eò, quia per tales actus imperamus volitiones, vt liberas & honeſtas; debet ergo talis libertas, & honeſtas inueniri in volitionibus imperatis intrinſece, & nõ per denominationem ab actu imperante; quia alioquin imperium vellet ſe ipſum, & non haberet pro obiecto bonitatem à ſe contradiſtinctam, adeòque in eius explicatione committeretur circulus inexplicabilis.

69 Et quamuis talis circulus videatur recurrere, conceſſa etiam libertate intrinſeca actui, ex eo quod ſaltem actus eſt liber per hoc quòd eſſentialiter depẽdet à decreto Dei diſiunctiuo, & ab aduertẽtia rationis; tamen dicimus iſtũ circulũ vitari, quia libertas eſt perfectio quædã abſoluta, ac quædã pulchritudo actus honeſti, ſeu turpitudo inhoneſti, antecedens in ſuo cõceptu omnem volitionẽ poſſibilẽ verſari circa illam, & omnem cognitionem repræſentatiuam illius, licet explicetur deindè iſtud prædicatum per relationem dependentiæ à decreto diſiunctiuo Dei, & ab aduertentia rationis, quã relationem eſſentialiter infert. Eodem modo contingentia rerum explicatur per hoc quòd poſſint à Deo fieri, vel non fieri; licet prius ratione ſit rem eſſe contingentem, ad contingentiam verò ſequatur in Deo libertas illa faciendi rem.

70 Voli-

70 Volitiones iſtæ eſſentialiter liberæ ſemper includuntur in obiecto cuiuſcumque virtutis, præcepti, vel prohibitionis, adeòque in obiecto iuſtitiæ. Omnis enim obligatio eſt ad aliquod liberum, & poſitum in noſtra poteſtate: ſed omnes aliæ actiones ſunt liberæ, atque in noſtra poteſtate per denominationem à noſtris volitionibus formaliter liberis, & immediatè conſtitutis in noſtra poteſtate; ergò omnis obligatio eſt etiā ad tales volitiones. Ratio verò quare in contractibus non exprimatur obligatio ad actus liberos volitionis, ſed ſolum ad actiones externas eſt, quia cum actus noſtri interni non cadant ſub experientiam alterius, ſed ſolum externi, fruſtra, explicaretur obligatio ad internos, qui per externos tantum cognoſci poſſunt.

71 Quoniā totū id quòd directè cadit ſub obligationē poteſt eſſe volitū à nobis ex motiuo ſatisfaciendi obligationi; cum vnica cuiuſcumque præcepti, & obligationis vtilitas ſit præbere tale motiuum, & cum actus formaliter liber cadat ſub obligationē, hinc eſt, vt poſſimus nobis efficaciter imperare actus formaliter liberos. Actus verò imperans non habet ſolum vim excitandi ſpecies, quibus intellectus moueat voluntatem ad exercendum actum imperatum, vt docent aliqui Auctores, ità vt voluntas remaneat indifferens ad eliciendum, vel non eliciendum actum imperatū; alioquin poſſet aliquis, velle facere actum, quem poteſt facere, & tamen non facere, vel velle obedire præcepto diuino, cui poteſt obedire, & tamen non obedire; quæ ſunt inintelligibilia.

72 Neque ſufficienter enodatur difficultas dicendo cum alijs, regulariter actum imperari cum quadam indeterminatione in ordine ad tempus; in quo caſu actus imperatus eſt ſimpliciter liber; quia hic, & nunc poſſet non fieri etiam ſuppoſito actu imperante: ſi tamen contingat vt imperetur præcisè pro eo inſtanti, in quo fit, adhuc habere nouum meritum diſtinctum à merito actus imperantis, quoniam licet neceſſarius, tamen ex natura ſua eſt aptus vt ſit liber, & laudabilis, per quod differt ab actu externo, qui non addit meritum ſupra internum, quia ex natura ſua non poteſt vnquam eſſe formaliter liber, & meritorius. Non inquam hoc valet. Si enim ſemel admittamus, ſuffi cero ad nouum meritum, quod actus hic & nunc neceſſarius, poſſit eſſe liber, quid ni dicamus, amorem beatificum, eſſe meritorium, præſertim in ſententia eorundem autorum non diſtinguentium illum ab amore viæ, atque adèò concedentiū illum potuiſſe eſſe liberum? Ideò videretur neganda noua bonitas in actu imperato. Sed hoc etiam eſt difficile. Nam inde ſequeretur nunquam poſſe præcipi à Deo actū formaliter bonum; eſſet enim præceptum, cui non poſſemus velle obedire; velle enim obedire tali præcepto, eſt me imperare mihi actum præceptū, ergò ſi eo ipſo quod mihi illū impero, nō facio actū imperatū formaliter bonum, non poſſum velle obedire præcepto de actu formaliter bono: Et tamen conſtat dari multa præcepta talia: Nam ex præcepto Dei teneor atteri attritione meritoria in Sacramento pœnitentiæ; teneor elicere con-

tritio-

tritionem meritoriam in periculo mortis, ſi habeam conſcientiam peccati mortalis.

73 Alij docent præceptum eiuſmodi, impleri per actum etiam non formaliter, ſed denominatiuè bonum bonitate ſupernaturali ab actu imperante. Nam talis attritio, vel contritio imperata, licet non habeat nouum meritum, eſt diſpoſitio ex diuina lege ſufficiens ad iuſtificationem; ſicut ablutio aquæ, quæ non auget meritum mei actus, requiritur ex diuina lege, vt ego iuſtificer in baptiſmo. Cum ergo per volitionem liberam denominatiuè obediam præcepto vitatur illud abſurdum, quod aliquando detur præceptũ cui nõ poſſum velle obedire. Adhuc tamẽ nõ ſoluitur difficultas. De ratione enim contritionis iuſtificantis eſt, vt fatẽtur, quod ſit meritoria, & libera ſaltem denominatiuè ab imperio libero ſupernaturali: ſed præcipitur contritio apta ad iuſtificationem, ergò præcipitur contritio meritoria, & libera ſaltem denominatiuè; ergò poſſum mihi imperare hoc meritum ſecundum totum id quod includit; quod per hos Autores eſt impoſſibile, cum eò ipſo quod aliquid efficaciter imperatur vt faciendum hic, & nunc, non ſit liberum formaliter neque meritum.

74 Dicendum ergò actus imperatos eſſe formaliter liberos, & meritorios, quamuis eorum negatio ſit inconiungibilis cum imperante; alioquin nullus actus poſſet præcipi vt liber, & meritorius. Et confirmatur quia charitas debet poſſe imperare actus omnium virtutum, vt habentes propriam, & ſpecialẽ honeſtatẽ, non poſſet autem imperare ſi eò ipſo, quod imperarentur, amitterent libertatem, & honeſtatem propriam. Porrò inconiungibilitas negationis actus imperati cum actu imperante non obſtat libertati actus imperati. Voluntas enim non eodem modo imperat actus ſuos, & aliarum potentiarum ſibi ſubordinatarum. Actus enim aliarum potentiarũ imperat per imperium completiuum potentiæ proximæ, & antecedens; at actus ſuos imperat per quaſdam complacentias efficaces, non ſe tenentes ex parte cauſæ, ſed ſupponentẽs totam cauſam completam in actu primo, & comitantes actum ſecundum, eò modo, quo cauſalitas comitatur effectũ: inconiungibilitas verò alicuius non antecedentis, ſed concomitantis, cum negatione actus non tollit libertatem.

75 Hic ergò actus imperatus formaliter liber ſemper ingreditur obligationem iuſtitiæ, vel obedientiæ, ita vt actus oppoſitus diſplicear Deo illum prohibenti. Actio externa, ſi non dependeat à tali actu, tanquam cõmunis brutis, & amentibus non eſt materia prohibitionis, & præcepti.

76 Concedendum videtur, nihil Deo diſplicere niſi peccatum formaliter, cum omnium aliorum Deus ſit cauſa per ſe. Qua ſententia ſuppoſita, poſſumus ſoluere celebrem difficultatem, à recentioribus inuentam, circa explicandum obiectum libere à Deo prohibitũ; idq. tria prohibitorũ genera diſtinguendo. Primum eſt illorum in quibus ex notitia terminorũ apud quemlibet ſanæ mentis apparet inhoneſtas: cuiuſmod. eſt parricidiũ ex leuiſſimo lucro, & de his non poteſt quæri an ſi ea velimus ignorata

prohi-

prohibitione diſpliceant Deo, cum ita eſſe volita nequeant, vt prohibitio ignoretur, vtpotè quæ ſemper apparet homini ſanæ mentis. Secundũ genus prohibitorum eſt illorum, quæ ità ſunt contra legem naturæ, vt poſſint cognoſci ab homine ſanæ mentes, quin cognoſcantur diſplicere naturæ; cuiuſmodi eſt Vſura: & circa hæc Deus promulgando legem naturalem ſignificat nobis, illa eſſe talia, vt in caſu in quo benè cognoſcerētur volitiones liberæ exequtiuæ illorum obiectorum diſplicerent Deo, ſicut diſplicent illi in omni caſu volitiones exequutiuę obiectorum primi generis. Per hanc verò eandem reuelationem reddit illam volitionem obiectum ſibi diſplicens in alio caſu, hoc eſt ſi habeam notitiã talis reuelationis. Eò enim ipſo quod ego ſum certus per reuelationem diuinam, quod hæc obiecta ſunt talia, vt ſi benè cognoſcerentur à me, volitiones liberæ exequtiuæ talium obiectorum diſplicerent Deo, non poſſum hæc obiecta velle per volitiones Deo non diſplicentes, adeòque non malas. Prohibitio vtriuſque generis obiectorum facilè explicatur ſine circulo: eſt enim diſplicentia, qua Deo diſplicet volitio libera priorum obiectorum elicita ab habēte vſum rationis, & ſecundorũ à benè penetrante eorum naturam, vel habente notitiam reuelationis explicatæ.

77 Non ità facilè explicatur ſine circulo prohibitio, cum verſatur circa obiecta mala quia prohibita, vt circa comeſtionem carnis ſuillæ in lege veteri. Adhuc tamen dico circulum vitari, ſi dicamus Deum illa prohibere, cum ſignificat nobis ſibi diſplicere ſi eligantur à nobis hic, & nunc; atque adeò non poſſe à nobis eligi ſine peccato. Implicat ergo tunc eligi ſine peccato. Quod ſi id nobis non intimetur, eo ipſo non datur lex completa prohibens illas actiones, adeòque non diſplicent Deo, cum non ſint de aliquo hic, & nunc complete prohibito. In hoc enim Deus differt in condendis legibus à creatis legiſlatoribus: quoniam legiſlatores creati quia non poſſunt iniungere ſingulis præcepta diſtincta, nec ſingulos affari per locutiones diſtinctas intimatiuas præceptorum, edunt vnam legem, & locutionem, qua conantur multos obligare, & alloqui; per quam legem ſignificant diſplicentiam obiecti prohibiti, etiam in caſu, in quo eliciatur ſine peccato; cum etiam tunc poſſit illis nocere, & tunc etiam illud impedirent ſi poſſent. At Deus, & poteſt ſingulis per locutiones diſtinctas loqui, ſicut loquitur de facto per ſingula momenta, in quibus vnicuique proponitur locutio Dei, vt ſufficienter credibilis; & præterea nihil auerſatur niſi peccatum, cum cætera omnia vtpote bona intendat, & ponat. Per leges ergò vniuerſales non dicit ſibi diſplicere actiones pro caſibus illis, pro quibus non erunt peccaminoſæ.

78 Quia tamen Deus facit ſæpe in ſcriptura prohibitiones vniuerſales pro omnibus; qualis eſt, v. g. de non comedenda carne ſuilla; explicandũ eſt obiectum talium prohibitionum, quas vocamus leges incompletas. Dico ergò, quod per talem legē ſignificauit ſe velle, quantũ erat ex ſe, vt omnibus Iudæis, & in omnibus caſibus occurentibus appareret, diſplicere ipſi Deo, ſi

H ſuillam

ſuillam comedere vellent: Quod ſi quæratur quid importet ly, *velle quantũ eſt ex ſe*; dico ſignificaſſe immediatè ſe audientibus, *ſi vos nunc habebitis voluntatem edendi carnem ſuillam pro vllo tempore futuro, ſine eò quod in illo caſu diſpenſem, hoc mihi nunc diſplicebit*; & præterea præcepit, vt hoc idem ſignificarent nomine ipſius, & vt darent operam, vt quando caſus poſtea occurreret, iudicarent, talem comeſtionẽ Deo diſplicere. Et quamuis iudiciũ dictans diſplicere Deo volitionem liberam comedendi carnem ſuillam hic, & nunc, iudicet obiectum neceſſarium, & verum independenter ab omni lege libera Dei, cum talis volitio ſit eſſentialiter mala, Deoque diſplicens; tamen ſupponit aliud iudicium de veritate contingente, & dependente à lege Dei, per quod affirmatur, Deum condidiſſe legem illam vniuerſalem incompletam, quam hactenus explicauimus: & hoc iudicium poteſt eſſe aliquando falſum, vt ſi quis iudicet, Deũ prohibuiſſe comeſtionem carnis die Mercurij, licet iudiciũ, quo tunc iudicaremus nos obligari poſita iſta opinione de diuina prohibitione, ſit infallibile, & euidens metaphyſicè. Et hoc ſolum iudicium eſt proximè practicum, cum illud aliud contingenter verum ſit practicum ſolum remotè quæ omnia, ſi res ferret vberius in diſputatione.

79 Colligi poteſt ex dictis, quomodo poſſit aliquid euenire contra maiorem complacentiam Dei, vt cum peccatur, & ex alia parte poſsit Deus ſemper eſſe æquè fœlix, cum per ſe notum videatur, magis aliquem eſſe fœlicem, dum eueniunt illa, quæ ipſi magis placent. Reſponderi nimirum poteſt, non magis placere Deo actum bonum, quam peccatum, niſi in iſto ſenſu, quod magis Deo placet homo, dum benè operatur, quam dum peccat; & quia hoc totum pertinet ad bonum noſtrum, non ad bonum Dei, ideò Deus non minus eſt fœlix, quando peccamus, quam quando non peccamus. Licet verò Deo non ſequatur maius gaudium ex vna operatione, quam ex alia, adhuc eſt actus charitatis erga Deum facere potius vnam operationem, quam aliam; nam actus amicitiæ eſt præferre amorem amici omnibus bonis, dum talem amorem gratia ſui, & non propter vtilitatem, quam affert exerceamus.

80 Infertur etiam peccatum materiale, præſertim contra legem ſolum poſitiuam, non eſſe obiectum pœnitentiæ, & doloris. Si quis, v.g. comederit carnes die Veneris ignoranter, non debet penitere, & dolere de ea comeſtione. Ille enim actus neque nocuit Deo, qui remanſit æque fœlix, neque mihi, qui nihil perdidi de amicitia Dei. Peccatum tamen formale ſemper eſt obiectum prudentis doloris & pœnitentiæ: licet enim nihil imminuat fœlicitatem diuinam, imminuit tamen diuinum amorem erga peccantem, qui proinde poteſt ex motiuo amicitiæ de eo dolere. Et quãuis negari difficile poſsit, poſſe peccatum eſſe occaſionem profectus ſpiritualis per humiliationem, & in aliquo caſu prodeſſe ad vitam æternam: quod videtur conſtare, tum ex ſacris Hiſtorijs, tum ex communi fidelium perſuaſione; tamen poteſt eſſe vtile ad vitam æternã nõ quidẽ conſideratũ

cum

cum ijs circumſtantijs, quæ erant in eo ſigno, pro quo peccaui, ſed conſideratum cum alijs circumſtantijs poſterioribus, & per accidens ſecutis. Ad hoc autem vt aliquid ſit obiectum pœnitentæ, & doloris practici affectiuè, debet conſiderari ſecundum eum ſtatum, in quo erat quando fuit poſitum; & quia nemo prudens quando committebatur peccatum f rmale, potuiſſet formare iudicium, quo putaret illud eſſe vtile ad meam fœlicitatem, ſicut poteſt id putare de peccato materiali; ideò peccatũ formale eſt ſemper obiectum doloris practici, ſecus materiale. Poſſum quidem magis gaudere de donis ſpiritublibus mihi ortis per accidens ex peccato formali, quam doleam de illo, ac pro inde ſpeculatiue deſiderare non caruiſſe veriſque; practicè tamen ſemper debeo dolere de peccato formali. Sicut verò peccatum conſideratum in ijs circumſtantijs, in quibus fit, non poteſt eſſe nobis vtile; ſic è contrariò bona opera, ac diuinæ legis obſeruantia conſiderata in circumſtantijs, in quibus fiunt, non poſſunt eſſe nobis noxia in ordine ad ſalutom æternam, licet poſſint deinde per accidens eſſe occaſio ſuperbiæ, & etiam damnationis æternæ. Et in hoc ſenſu eſt explicandus Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 163. art. 5. vbi diſputans, an debeamus petere aliquid à Deo determinatè; reſpondet, ſententiam Socratis id negantis eſſe veram ſolum quantum ad illa, quæ poſſunt malum euentum habere, cuiuſmodi ſunt diuitiæ &c. quantum verò ad illa, quibus beatificamur, & beatitudinem meremur, vtpotè quæ malũ euentum habere non poſſunt non eſſe veram; atque adeò talia bona petenda eſſe determinatè, & abſolutè.

81 Ex eò quod tota peccati malitia conſiſtit in actu interno, videretur ſequi ſolum actum internum explicandum eſſe in confeſſione; cum tamen cortum ſit oppoſitum. Qui enim occidit hominẽm non ſatis peccatum ſuũ confitetur ſi dicat, ſe illum voluiſſe occidere, licet ſic totam malitiam explicet. Et quamquam aliqui autores doceant exprimendam eſſe malitiam nõ ſolum formale, ſed obiectiuam, atque adeò actionem externam immediatam, ſola eſt obiectiuè mala in ſententia ipſorum, non verò effectum ſequutum; tamen & ſic nõ redditur ſufficiens ratio, cur debeat explicari malitia obiectiua, quæ non reddit me magis reum; & eſt contra praxim fidelium quod non debeat explicari effectus ſecutus, alioquin; qui hominem occidit, ſufficienter confiteretur dicendo, *ego ieci ſagittam ad finem hominis interficiendi*. Simili vitio laborat ratio, qua eandem ſententiam probant alij auctores ex eo, quod in confeſſione ſint explicanda peccata, & non ſolum actus interni, ſed etiam externi ſint peccata iuſta definitionem Auguſtini definientis peccatum *dictum factum, concupitum contra legem Dei*. Nam cum finis confitendi peccata ſit, vt ab ijs abſoluamur; à ſolis autẽ actibus internis, vtpotè qui ſoli nos ligant, abſolui poſſimus, cur etiam exprimendi ſunt externi? Præterquamquod etiam homicidium in communi ſermone vocatur peccatum, licet non ſit actio, ſed effectus ſequutus ex volitione, & actione; cur ergo & tales effectus non exprimi debent?

82 Melius ergo philoſophamur, ſi dicamus, exprimenda eſſe in con-

feſſione

feſſione omnia ea, quæ euenerunt cõtra finem immediatum prohibitionis; Eſt autẽ hic finis immediatus, & proximus abſtinẽtia ab illo effectu, qui explicitè prohibetur in lege. E.g. finis legis prohibentis homicidium, eſt negatio occiſionis paſſiuæ hominis. Hæc vero lex prohibendo homicidiũ reddit mihi illicitas omnes illas actiones, ex quibus video per ſe ſequuturum homicidium, licet illas actiones ſigillatim non deſcripſerit; quia id erat impoſſibile. Sicut ergo lex vt prohiberet iſtas actiones, & volitiones conducẽtes per ſe ad homicidiũ, prohibuit vniuerſim homicidium, ità Deus in præcepto confeſſionis, vt obligaret ad exprimendas omnes iſtas actiones, & volitiones ſub aliqua ſaltem ratione generali, præcepit confeſſionem homicidij, per quam ſatis illæ intelliguntur expreſſæ.

83 Ex eadem doctrina colligitur iniuriam formalem, non tantum affectiuam, vel attentatam, eſſe illam actionem, cuius negatio eſt finis immediatus prohibitionis: e.g. ipſa ablatio rei alienæ eſt iniuria formalis, volitio auferendi eſt iniuria affectiua; conatus, & inquiſitio rei auferendæ eſt iniuria attentata; & vniuerſim applicatio alicuius medij ad finem inferendi iniuriam, iniuria eſt attentata. Ad diſtingueudum porrò iniuriam conſummatam, ſeu formalem, ab affectiua, vel attentata, plures regulæ poſſunt afferri. Prima eſt vt iniuria cõſummata ſit, quando operans facit id, ad quod impediẽndum alius habet ius, ſi phyſicè poteſt, vel per ſe ipſum, vel auxilio curiæ, & magiſtratus. E.g. quia alius habet ius impediendi apprehenſionẽ rei ſuæ, illa eſt iniuria conſummata; quia non habet ius impediendi inquiſitionem illius, eſt iniuria ſolum attentata. Secunda regula eſt vt iniuria conſummata ſit, quando vel eſt illatum ipſum malum formale proximo, vel res proximi eſt ſenſibiliter conſtituta in ſtatu propinquiori ad malum ipſius proximi, quam eſſe deberet. Ità iudicium temerarium, licet non ſit quid ſenſibile, eſt iniuria conſummata, quia eſt totũ malũ conſummatum, quod prohibetur: acceptio verò gemmæ Petri ex animo non reſtituẽdi eſt etiã iniuria conſummata; quia licet adhuc per illam non ſit impeditus Petrus ab vſu illius gemmæ, quod eſt malũ Petri conſummatũ, adhuc tamen gemma illa eſt ſenſibiliter in ſtatu deteriore in ordine ad Petrum. Eadẽ via explicari poſſet quid ſit vniuerſim delictũ conſũmatũ, & quomodo differat ab attentato.

84 Infertur vlterius ex dictis ſolutio quæſtionis, an qui fecit rẽ præceptã non ex intentione implendi præceptum ſatisfecerit præcepto. In qua re dicendum eſt primo, illum qui facit ex quocumque fine rem præceptam, nõ teneri iterare illam actionem. Alioquin, qui teneretur ex voto, vel legato dotare decem virgines, & re ipſa dotaſſet, non ex fine ſatisfaciendi voto, vel legato, ſed ad ſeruandam bonam famam externam, teneretur dotare alias decem virgines. Et licet reſpondeant in hoc, & ſimilibus caſibus poſſe poſtea applicari actiones illas præteritas in ſatisfactionem obligationis, & præcepti; tamen id ſubſtineri nõ poteſt, cum actiones illæ præteritæ, vtpotè non amplius in mea poteſtate, non ſint amplius à me applicabiles: quin etiã

ſi

ſi eſſent applicabiles, adhuc ego non poſſum applicare in plenam ſatisfactionem præcepti, vel obligationis id, quod non eſt totum id, quod mihi præcipitur & ad quod obligor: ſed actio facta ſine intentione, non eſt per aduerſarios totũ id, quod mihi præcipitur & ad quod obligor; ergò non poteſtapplicari in plenã ſatisfactionem obligationis.

85 Et confirmatur quia, ſi peculiares virtutes obligarent ad peragendã rem præceptam ex motiuo ipſarum, multò magis obligarent ad faciendam rem præceptam per actum honeſtũ vt ſic; quod enim obligat ad ſpeciem, multò magis obligat ad genus: ſed non obligant ad faciendam rem præceptam per actum honeſtum; alioquis qui ſolueret debitum per actum venialiter malum, non ſatisfaceret obligationi iuſtitiæ; atque adeò ſi illa eſſet grauis, peccaret mortaliter; cum peccatum mortale ſit non ſatisfacere præcepto, & obligationi graui; ergò nec tenetur ad peragendam rem præceptam ex motiuo peculiarium virtutum. Cuius rei ratio à priori eſt quia ſi præceptum eſſet de facienda operatione ex motiuo præcepti, reflecteret ſupra ſe ipſum, nec haberet obiectum fundamentale diſtinctum à ſe; quod eſſe abſurdum, & per ſe patet, & oſtendimus alibi.

86 Addimus tamen, quod qui faciunt rem præceptam à virtute, & non ex motiuo illius virtutis, nõ contrahunt honeſtatẽ talis virtutis. Licet enim ad inhoneſtatem contrahendam non requiratur amor ipſius mali inhoneſti; ſed ſufficiat acceptare illud malum, quod apparet in actione mala, quæ eligitur propter voluptatem, vel propter alia commoda, quæ affert, non propter malitiã: tamẽ ad virtutem nõ ſufficit nõ odiſſe bonũ virtutis, ſed requiritur, vt operans tanti illud æſtimet practicè, quanti eſt eſtimandum. Bonum enim virtutis debemus amare efficaciter, vt ſimus boni, malum vitij ſufficit non efficaciter odiſſe, vt ſimus mali, quod eſt valdè conſonum communi hominum exiſtimationi.

Sed, licet per actum elicitum non ex motiuo virtutis non contrahatur virtutis honeſtas, vitatur tamen violatio præcepti impoſiti ab ea virtute, quæ violatio vitatur etiam, cum res præcepta fit per actum malum adeòque præceptum illud licet non impleatur poſitiuè, impletur negatiuè. Cum enim omne præceptum conſiſtat in hoc, quod reddat illicitam aliquam actionem, vel omiſſionem voluntariam, ſatis eſt ad non violandum præceptum abſtinere à tali exercitio negatiuo, vel poſitiuo voluntatis. Sicut ergò qui dormit e.g. non violat præceptum temperantiæ, ità qui ieiunat ex auaritia, non violat illud idem præceptum, licet vterque careat merito temperantiæ; quia neuter mouetur ex temperantiæ honeſtate. Verum quidem eſt, quod in caſu propoſito, dormiens neque operatur contra temperantiam, neque contra aliam virtutem, cum tamen auarus operetur contra liberalitatis præceptum prohibens omnem auaritiæ affectum.

87 Ex his colligitur primò, quod ſi quis die feſto audiat ſacrum immemor præcepti, non tenetur ad aliud ſacrum audiendum. Imò etiam

in caſu, in quo promulgetur præceptum audiendi ſacrum aliquã die, poſt quam Petrus ea die ex deuotione ſacrum audiuit, probabilius eſt Petrum non teneri ad ſecundam auditionem ſacri. Præceptum enim intendit tantum, ne quis voluntariè omittat ea die ſacri auditionem; qui verò ſacrum audiuit non eſt amplius in ſtatu ſacrum omittendi. Addimus præterea, quod etiam ſi aliquis audiret ſacrum cum poſitiua intentione non ſatisfaciendi præcepto per illam auditionem, adhuc ſatisfaceret, nec teneretur ad aliud ſacrum audiendum: cum tamen ſi haberet talem intentionem is, qui vouit audire ſacrum, vtique teneretur audire ſecundum ſacrum. Ratio diſparitatis eſt, quia ſicut poſſum mihi imponere obligationem voti, ita poſſum illam extendere ad caſum, ad quem non extendebatur, hoc eſt ad auditionem ſecundi ſacri: At verò ſicut non poſſum imponere mihi obligationem præcepti, cum non poſſim exercere iuriſdictionem ſupra me ipſum, ità non poſſum illam extendere ad auditionem ſecundi ſacri, ad quam non extendebatur.

88 Demum infertur ex dictis, quomodo poſſit eſſe vera doctrina, quod lucremur indulgentias, etſi faciamus opera iniuncta per actum malum venialiter. Quamuis enim id non verificaretur, ſi indulgentiæ darentur vt præmium operum requiſitorum, cũ præmiũ eſſentialiter ſupponat meritum, tamen poteſt verificari, ſi illa opera requirantur, vt pura conditio. Poſſunt autem hoc pacto prudenter concedi: quia poteſt præuideri, quod ſi ad lucrandas indulgentias prærequirentur tales actiones per modum conditionis; pœnè omnes illas exercebunt per actus bonos moraliter.

89 Aliqui auctores docuerunt, ius ad idem omninò poſſe eſſe totaliter in duobus pro eodem inſtanti. Si enim qui donat, aut vendit nõ haberet ius tũc in re quã donat, & vendit, non poſſet de illa diſponere, cũ diſpoſitio ſit actus dominij. Ex alia parte, donatarius, & emptor habet ius & dominium integrum rei in eo inſtanti, in quo transfertur in eum ius integrum talis rei; ergò in eodem inſtanti ius integrum rei indiuiſibiliter eſt in duabus perſonis. Per hanc verò doctrinam reijciunt argumentum, quo ſolet probari, Deum non poſſe obligari ex iuſtitia, quia eſt Dominus omniũ rerũ. Poſſet enim, aiunt, ita eſſe Dominus, vt pro eodẽ inſtanti daret alteri, & ſimul haberet ipſe dominium; & quia actus liber Dei eſt liber indiuiſibiliter pro tota æternitate, ad res antea geſtas, ideò ſemper Deus retineret Dominium illud integrum, etiam ſi rem illam alteri donaſſet.

90 His tamen non obſtantibus dicimus non, poſſe ius ad idem omninò eſſe totaliter in duobus pro eodem inſtanti. Ius enim totale exiſtens in Petro ad aliquid nihil eſt aliud, quam facultas, quam habet Petrus, vt pro ſua voluntate poſſit reddere illud obiectum, ad quod habet ius, iuſtum vel iniuſtum. Hæc autem poteſtas non poteſt eſſe in duobus. Nam ſi ſola voluntas Petri ſufficit ad reddendum illud iniuſtum, illud erit iniuſtum etiam re-

pu-

pugnante Paulo, qui proinde non poſſet illud pro ſua voluntate reddere iuſtum, vel iniuſtum, nec haberet plenum dominium illius. Donator igitur, & donatarius(& ſic de alijs) habent quidem pro eodem inſtanti ius integrum in eadem re, ſed in ordine ad diuerſa circa illam rem; atque adeò non habent ſinguli dominium pleniſſimum illius. Hoc autem explicatur; quia Petrus donans habet ius diſponendi nunc de illa re in alios vſus etiam renuente Paulo, *niſi velit donare* Paulo *rem illam*: & quia de facto vult donare, cum non purificetur conditio, non habet ius abſolutum diſponendi de re, Paulo renuente. Paulus contra donatarius poteſt quidem de factò diſponere de re prout ſibi placuerit; ſed non poteſt id facere in omni caſu, ac præſertim ſub illa conditione, *niſi donetur ſibi res illa à Petro*; cum ergò donans poſſit ſolum diſponere de re in ſenſu diuiſo à donatione, donatarius verò ſolum in ſenſu compoſito cum donatione, non habent ius ad idem omnino.

91 Colligitur ex dictis, quod licet, nec donans nec donatarius, ſint perfectè Domini rei donatæ; magis tamen propriè eſt Dominus ille, qui donat, & transfert dominium; non ſolum quia poteſt proximè donare aut vẽdere; quæ ſpecies ſunt diſpoſitionis, & vſus dominij; ſed etiam quia habet poteſtatem ad vſus phyſicos magis independentem. Denique explicari poteſt quomodo dominium Dei ſupremum conſtet cum dominio creaturæ. Earundem nimirum rerum, quarum eſt Dominus Deus, poteſt eſſe domina creatura: ſed Deus habebit dominium adæquatum, & independens, vtpotè potens iuſtè diſponere de re in omni caſu citra voluntatem creaturæ, cum nemo poſſit de illa diſponere citra voluntatem diuinam: Creatura verò poterit diſponere nõ in omnes vſus, ſed ſolum in non vetitos à Deo, tanquam Domino proprietatis; & rurſus habet ius, vt nemo alius poſſit vti re illa contra voluntatem ipſius creaturæ, niſi id ſpecialiter concedatur à Deo, &c.

92 Ius diuiditur in reale, & perſonale. Quoniã ius vniuerſim eſt poteſtas reddendi alteri aliquas actiones, vel omiſſiones illicitas ex proprio placito: actiones verò ſunt à perſonis, vt ab agentibus, & circa res, vt circa ſubiecta, confundi videtur ius reale cum perſonali, cum omne ius reale obliget perſonas ad aliquas actiones, vel omiſſiones, & è conuerſò omne ius perſonale obliget ad aliquid agendum, vel omittendum circa aliquas res. Vt ergò diſtinguamus hæc duo iura, dicimus ius perſonale eſſe illud, quod ordinatur ad ſubordinandam vnam perſonam alteri in ratione agentis, hoc eſt perſonæ, non in ratione patientis, hoc eſt rei, cum è conuerſò ius reale ordinetur ad ſubordinandas alteri res, vel perſonas conſideratas vt res, hoc eſt in ratione patientis, quomodo conſideratur ſeruus dum dicitur eſſe res Domini.

93 Exemplis res patebit. Qui conduxit operarios, vt laborent in vinea, ius habet perſonale aduerſus operarios, cum tale ius ordinatum ſit ad hoc,

vt

Digitized by Google

vt operarij in ratione agentis ſubordinentur conductori; ità vt obligentur ad exercendas aliquas actiones circa vineam. Contra verò, qui eſt dominus equi, ius habet reale in illum equum, ordinatiuum illius equi, in vtilitatem poſſeſſoris & domini. In diſtinguendo tamen iure perſonali à reali, non eſt conſiderandus finis vltimus, ſed immediatus tantum. Si enim Petrus promiſit Paulo e. g. veſtem, vel aureum; hoc ius eſt merè perſonale, & tamen totum ordinatur ad hoc vt Paulo ſeruiat veſtis, vel aureus; quia per hanc promiſſionem ſubordinatur immediatè in bonū Pauli, non veſtis, quandoquidem ex vi promiſſionis, nil licet Paulo operari circa veſtem, nec vllum inde emolumentum percipere, ſed ſolum obligatur libertas Petri ad dandam veſtem. Quod ſi veſtis ipſa vendatur, vel donetur Paulo, tunc immediatè, & ante nouum exercitium libertatis alienæ, veſtis illa intelligitur ſubordinata in vtilitatem Pauli, ideòque quæſitum Paulo ius reale.

93 Diſcernicula verò ad diſtinguendum à poſteriori ius reale à perſonali ſunt plura. Primum eſt, quod ius abſolutum, quod aliquis habet ad actionem poſitiuam alterius perſonæ ſemper eſt perſonale. Per ius enim reale, quod ego habeo circa librum e. g. poſſum quidem impedire alijs vſum libri, ſed non poſſum facere vt aliquid operentur circa librum: quod ſi poſſem, tunc eſſet perſonale. Aliquando tamen ius eſt mixtum ex reali, & perſonali, & tum ſolet eſſe ſimul ad aliquid negatiuum, & ad aliquid poſitiuum: cuiuſmodi eſt ius quod habeo contra emptorem ad pretium rei à me venditæ Ex vi enim rei meæ, quam recepit, habeo ius ad aliquid purè negatiuum, hoc eſt vt illā non retineat pretio non ſoluto: ex vi promiſſionis mihi factæ; habeo ius ad ſolutionem pretij, quæ eſt actio poſitiua.

94 Addimus tamen quod etiam ius ad omiſſionem eſt perſonale, quādo eſt vagum ratione rerum, determinatum ratione perſonarum. Imò aſſerimus vniuerſaliter loquendo, quod quotieſcumque ius habet inæqualem extenſionem ratione rei, & perſonæ, illud eſt reale, quod eſt magis determinatum ratione rei, illud verò perſonale, quod eſt magis determinatum ratione perſonæ, vt conſtare poteſt inductione.

95 Colligitur ex dictis, non poſſe conferri ius reale plenum in aliquam rem, niſi ab eo, qui habeat ius perſonale in omnibus perſonis, hoc eſt à Deo, qui eſt fons omnis iuris. Ad hoc enim vt ego habeam ius plenum, ac dominium perfectum equi e. g. debet eſſe illicitum omnibus perſonis illum equum me inuito contrectare. Sed non poteſt quis reddere illicitum omnibus perſonis contrectare meum equum, niſi ſit Dominus, perſonarum omnium; ergò non poteſt quis dare ius reale perfectū equi, niſi ſit dominus omnium perſonarum.

96 Inter iura, præcipuum eſt dominiū. Definitur autem illud à Bartolo, *ius perfectè diſponendi de re corporali, niſi lege prohibeatur*. Et quia ſolus Deus habet ius perfectè diſponendi de quacumque re (creaturæ enim nunquam habent ius diſponendi perfectè de aliqua re, cum non poſſint de

de illa diſponere, Deo inuito) ideò ſolus Deus eſt perfectè Dominus; homines, dum dicuntur Domini, intelligendi ſunt habere dominium imperfectum,& Deo ſubordinatum, quod, quò magis imitatur dominium diuinũ, eo magis propriè & perfectè eſt dominium. Ille verò dicitur perfectè dominus in ratione dominij humani, qui eſt Dominus quantum ſolet eſſe hominibus conceſſum. Ideò perfectius eſt Dominus ille, qui habet dominium abſolutum, quam Fideicommiſſarius e.g. quia Dominus abſolutus poteſt vti re in plures vſus,quam Fideicommiſſarius. Poſſet hoc totum pluribus exemplis explicari, quæ breuitatis gratia omittuntur.

97 Dum verò ad dominium requiritur, quod poſſit quis diſponere de re in propriam vtilitatem, ſenſus eſt, quod poſſit diſponere ad proprium libitum; alioquin Deus non eſſet Dominus, vtpotè incapax recipiẽdi vtilitatem. Porrò propoſita definitio malè reprehenditur à quibuſdam auctoribus, quod reſtricta ſit ad ius diſponendi de re corporali, cum tamen etiam rerum ſpiritualium dari poſſit perfectum dominium, & de facto detur in Deo: Nam in ea non definitur dominium vniuerſim, ſed dominium illius rationis, quale competit hominibus: tale autem dominium benè reſtringitur ad res corporales; cum ius ſimile iuri, per quod homo dominatur in rebus corporalibus, dari non poſſit circa incorporeas.

98 Ratio verò eſt, quia dominium humanum eſt ius contrectandi, vel deſtruendi per poſitiuam aliquam actionem id, cuius aliquis eſt Dominus, & reddendi alijs illicitam contrectationem,& deſtructionem talis rei, quæ deſtructio iniuſta ſupponit ſemper aliquam iniuſtam contrectationẽ. At verò dominium non eſt ius quomodocunq. operandi circa rem, & alijs impediendi quomodocunque circa eandem rem operari: neque enim aliquis eſt Dominus Palatij, quia poſſit frui aſpectu illius, ſed quia poteſt illud contrectare vt voluerit, alijs verò omnem contrectationem impedire, cũ impedire non poſſit aſpectũ tranſeuntibus. Sed hoc ius contrectandi, & reddendi alijs illicitam contrectationem, non poteſt verſari niſi circa res corporales; ergò hoc genus dominij eſt reſtrictum ad res corporales. Quod verò hoc ius contrectandi, ſolis corporibus conueniat, conſtat inductione. Primo enim verſari non poteſt circa accidentia, quandoquidem nullum accidens eſt mobile, & tractabile per ſe, ſed per motũ, & tractationem ſubiecti. Secundo nec res ſpirituales mobiles ſunt, ac tractabiles. Nã quantũ pertinet ad deſtructionem, ſunt indeſtruibiles ab agente creato; & quamuis poſſint deſtrui à Deo, tamen hæc deſtructio non fit per poſitiuam actionem, ſed per ſubtractionem concurſus, quæ non eſt actus dominij, vt non eſt actus Dominij, negare panẽ mendico indigenti. Quantũ verò ſpectat ad alias alterationes, cum ſubſtantiæ ſpirituales non ſint capaces recipiendi ab alijs agentibus vllum accidens diſtinctum à motu locali, niſi ad ſummum ſpeciem intelligibilẽ, cuius productio non prohibetur à dominio in humanis, non poteſt in eas exerceri dominiũ, tales operationes impediẽdo. Sed neque motus localis poteſt fieri ab vllo agente circa Angelos, licet ali-

K qui

qui contrariũ doceant: ergò neq. illum impediendo poteſt exerceri dominium. Quod verò non poſsit circa Angelos exerceri motus localis, probatur, quia eatenus corpora ſunt apta moueri extrinſecè per impulsũ, quatenus vnum corpus exigit ingredi illud ſpatium, quod occupatur ab alio corpore, nec poteſt propter impenetrabilitatem hoc obtinere, niſi per illius corporis expulſionem. Sed, cum Angeli ſint penetrabiles, poſſunt obtinere locum alterius, illum alterum non expellendo; ergò non debent poſſe illum alterum de loco ſuo mouere. Et licet legatur in ſcripturis Angelos bonos mouere malos de facto, dicendũ tamẽ quod id præſtãt nõ per virtutẽ naturalẽ, ſed ſupernaturalem. Mouerunt enim malos natura præſtãtiores ſe, quod certe naturaliter non potuiſſent. Ex his concluditur dominium, quod Deus habet in Angelos, & ſpiritualia, eſſe diuerſæ rationis ab humano, quod à Bartolo definitur.

99 Dominium humanum dat ius impediendi omnes illas actiones circa rem noſtram, quibus directè intendatur vel tanquam finis, vel tanquam medium deſtructio illius rei: ideò mater, quæ procurat abortum, tãquam medium ad vitationem ſui dedecoris, agit iniuſtè contra filium. Contra verò non agit iniuſtè, dum ad tuendam vitam ſumit pharmacum, ex quo præuidet, ſecuturum abortum; quia non intendit vt medium abortum, ſed euacuationem, vel alterationem humorum, quæ perinde eſſet vtilis, licet non eſſet coniuncta cum abortu. Ex quo ſequitur, quod ex ſola diuerſitate intentionis fieri poſsit, vt actio aliter licita euadat iniuſta, punibilis per cenſuras, & obligans ad reſtitutionem. Ità ſi mater ægrota, ac potens iuſtè ſumere pharmacum, quamuis cauſatiuum abortus, illud ſumat, ex fine cauſandi abortum, peccat ex iniuſtitia, incidit in cenſuram, ſi quæ ſint contra procurantes abortum, & tenetur Patri ad reſtitutionem, ſi quod damnum paſſus ſit ex morte filij.

Ratio verò à priori eſt, quia quamuis illæ actiones per ſe ſpectatæ, hic & nunc non ſint prohibitæ à iuſtitia, tamen ſunt prohibitæ, ſi fiant ex fine nocendi. Cum enim vt vidimus obiectum immediatum quod prohibet iuſtitia ſit actio vt libera, ac proinde vt imperata ab actu voluntatis, nil mirum, ſi iſtæ actiones, quæ non prohibentur, ſi fiant per vnum actum liberum, prohibeantur, ſi fiant per alium actum liberum intendentem directè malum proximi.

100 Quod ſi illa ſumptio pharmaci (& idẽ valet de alijs) fieret ex duplici fine adæquatè, hoc eſt ſanitatis, & abortus, putamus quod adhuc eſſet materia cenſuræ, non tamen obligaret ad reſtitutionem. Eſſet quidem materia cenſuræ, quia licet Eccleſia non puniat peccata merè interna; hic tamen concurrit effectus externus, verè dependens ab illo peccato interno. At non obligaret ad reſtitutionem, quia obligatio reſtituendi eſt obligatio iterum ſtatuendi læſum in eo ſtatu, in quo erat in eo inſtanti, in quo accepit iniuriam, præſcindendo ab ipſa integrà iniuria, ſed in caſu noſtro præſcindendo etiam ab integrà iniuria, adhuc erat totum damnum proximi,

quod

quod fuit de facto; iniuria enim nulla eſt in eo caſu, niſi includendo intentionem prauam, qua præciſa adhuc læſus idem omnino paſſus eſſet, dependenter ab alia intentione, quæ tum fuit finis liciti; ergò non eſt locus reſtitutioni.

101 Præter dominium datur poſſeſsio. Hæc aliquando ſumitur pro ipſa actuali detentione; aliquando pro iure ad talem detentionem; in quo ſenſu fur non habet poſſeſsionem, quamuis actu rem detineat. Poſſeſsio ſumpta pro iure detentionis, ſecluſa humana ignorantia non fuiſſet ſeparabilis à dominio, cũ ſolus Dominus ius habeat detinendi rẽ ſecluſa ignorãtia, atque adeò habeat poſſeſsionem iuris. Quia tamen ſæpe dubitatur, cui ſit adiudicandum dominium rei, ideò pro aliquo tempore ſeparatur poſſeſsio à dominio, & dum diſcutitur, vter litigantium ſit Dominus, poſſeſsio adiudicatur vni per decreta, quæ vocantur *interdicta*, quaſi *interim dicta*, dum abſoluatur cauſa proprietatis, quæ abſoluta (vt dicunt Iuriſtæ) abſorbet cauſam poſſeſsionis. Porrò in quibuſdam materijs, effectus poſſeſsionis eſt, vt inducat præſumptionem dominij. Hoc ipſo enim quod alter non probat ſe eſſe Dominum rei, præſumitur Dominum eſſe illum, qui poſsidet. Aliquando verò poſſeſsio non ſufficit ad præſumptionem dominij, ſed requiruntur aliæ probationes. Sed de his Iuriſtæ. Præter poſſeſsionem, quæ datur ſolũ circa res corporales, & tractabiles, eſt etiã apud Iuriſtas *quaſi poſſeſsio*, quæ verſatur circa iura, & circa res incorporales. Ità qui exegit per aliquod tempus fructum alicuius annui cenſus, aut penſionis, debet manuteneri imposterum in eadem facultate, donec decernatur ſuper iure illo radicali exigendi, & idcircò competit ei *mandatum de manutenendo, &c.*

102 Vſus nomine intelligitur *ius ad vſum*, Res, quibus vtimur ſunt in duplici genere. Aliæ quarum vſus primarius non conſiſtit in earum conſumptione, neq. in amiſsione dominij talium rerum. Huiuſmodi ſunt domus, agri, & alia huiuſmodi. Aliæ ſunt, quarum vſus primarius conſiſtit in conſumptione vel amiſsione dominij; cuiuſmodi ſunt panis, vinum, &c. quæ vſu conſumuntur, & etiam pecunia, cuius vſus primarius eſt cõmutari cum alijs rebus, per quam commutationem pecuniæ dominium amittitur. Certum eſt ius ad vſum in rebus, quæ vſu non conſumuntur, diſtingui ab earum dominio. Qui enim conduxit domum ius habet ad vſũ domus, nec eſt Dominus domus.

Difficilius diſtinguitur à dominio vſus rerum, quæ vſu conſumuntur. Qui enim habet vſum panis, videtur habere ius conſumendi panem in propriam vtilitatem; ergò videtur eſſe Dominus panis; cum quicunque habet ius conſumendi rem aliquam in propriam vtilitatem, ſit Dominus illius. His tamen non obſtantibus certiſsimum eſt vſum rerum, quæ vſu conſumuntur diſtingui ab earum dominio; cum Nicolaus III. Clemens V. Innocentius V. & Gregorius IX. id comprobauerint, ac docuerint Patres Franciſcanos nullius rei ne mobilis quidem, & vſu conſumptibilis, habere dominium; licet Ioannes XXII. oppoſitum docuiſſet. Neque verò hæc Pontifi-

cum

cum diſcrepantia officit Apoſtolicæ Sedis infallibilitati,cum non diſcreparint in rebus fidei, ſed in articulo iuris ciuilis.

103 Cæterùm,vſum facti, hoc eſt vſum licitum quidem, ſed ſine iure, & exercitum de conſenſu reuocabili à Domino pro ſua voluntate, atque adeò non obligante Dominum, qualis competit Franciſcanis, diſtingui poſſe à dominio, conſtare videtur manifeſte. Poteſt enim in quolibet inſtanti reuocari licentia vtendi cibo, illumq. conſumendi,atq. adeò vtenti reddi illicitus, & iniuſtus vſus cibi. Sed ille, cui in quolibet inſtanti poteſt reddi iniuſtus vſus cibi, non eſt Dominus cibi; ergò Franciſcani poſſunt habere vſum cibi, & non eſſe Domini cibi. Poteſt hoc confirmari exemplis. Seruus enim, qui ex licentia Domini comedit panem, non eſt Dominus panis, quia illa licentia eſt reuocabilis, & talis, vt poſſit Dominus in quocumque inſtanti illum prohibere à comeſtione panis; ſimiliter conuiua ex eadem ratione non acquirit dominium eduliorum appoſitorum in menſa. Et licet ille vſus,quem habet Franciſcanus coniungatur cum aliquo iure; cum non poſſit quis extraneus iuſtè impedire Franciſcano vſum rei, quam per eleemoſynam à Domino obtinuit: adhuc hoc ius non ſufficit ad dominium, quod debet eſſe ius irreuocabile: cum qui habet ius reuocabile rerum conſumptibilium nullam habeat certitudinem fundatam in iure, ne pro breuiſſimo quidem tempore, ſuæ ſuſtentationis; atque adeò ſit ſummè mendicus, ſicut etiam ſeruus eſt ſummè mendicus ex eadem ratione. In hac enim carentia certitudinis fundatæ in iure proprio conſiſtit eſſentia mendicitatis.

104 Vſus facti, tam in pecunia, quam in alijs rebus, non eſt aliquid pretio vendibile; licet contrarium ſenſerint aliqui auctores. Ità, licet pro iure ad vſum domus e.g. poſsit accipi aliquid pretij; tamen pro vſu facti ex licentia Domini ſine aliquo iure non poteſt accipi pretium. Ratio eſt, quia id,quod propriè metaphyſicè venditur, ac permutatur,non eſt res ipſa, ſed ius. Vendere enim domum pro mille aureis, nihil eſt aliud, quam, me dare tibi ius in hac domo, & te dare mihi ius in mille aureos; ſed cum datur licentia reuocabilis vtendi domo, non datur vllum ius; ergò nõ poteſt accipi aliquod pretium. Et licet per conceſsionem reuocabilem, per quam concedo Petro habitare in mea domo, dem ipſi Petro ius contra tertium, qui non poteſt impedire Petro vſum rei meæ, ſi Petrus ea vtitur ex mea licentia: tamen cum illud ius Petri remaneat meum, vtpotè pro mea voluntate auferibile à Petro, non fuit venditum Petro, atque adeò nõ poſſum recipere pretium pro eo,quod non fuit venditum, ſed remanſit meum. Verum quidem eſt, quod ille vſus facti eſt materia gratiarum actionis; adhuc tamen non eſt pretio vendibilis. Iuſtitia enim (loquor de illa parte iuſtitiæ,quæ pertinet ad commutationes) in hoc differt à gratitudine, quod recompenſatio iuſtitiæ ſit recompenſatio non rei, ſed iuris. Vnde ſi quis ſine vlla præuia promiſsione, aut obligatione poneret in me viſionem beatificam,nihil poſsem illi debere ex iuſtitia,& tamen deberem maximam gratitudinem.

Licet

105 Licet vſus facti non ſit pretio æſtimabilis, eſt tamen pretio æſtimabilis vſus Iuris; ideò poteſt accipi pretium pro iure ad habitandum in aliqua domo per annum. Quia tamen proprius vſus pecuniæ eſt ipſius amiſſio, hinc eſt quod ius ad vſum pecuniæ ſit ius ad diſtrahendam pecuniá, & tantum valeat, quantum ipſa pecunia: & quia qui mutuò dat decem nummos, dat ius ad vſum pecuniæ, atque adeò dat dominium decem númorum; ideò acquirit ius, ad totidem númos. Quæritur an túc ex pacto licito, & non continente inæqualitatem poſſit acquiri ius ad aliquid plus, in quo conſiſtit ratio vſuræ, quæ nihil eſt aliud quam paciſci pro mutuo aliquid vltra ſortem.

106 Et primò quidem certum eſt ratione lucri ceſſantis, aut damni emergentis licere aliquid accipere, licet in foro externo præſumatur contractus vſurarius, niſi conſtet re ipſa lucrum ceſſaſſe, aut damnum emerſiſſe ratione mutui. Sicut vero pro lucro, quod ceſſauit, & pro damno, quod emerſit, poſſum aliquid accipere; ità ſi damnum futurum, vel lucrum ceſſans eſt incertum, poſſum accipere tantum, quantum æſtimatur illud periculum damni, & ſpes lucri, licet in foro externo propter periculum fraudis non ſoleat approbari iſte contractus. Cenſemus etiam, poſſe aliquid accipi vltra ſortem, ex periculo non recuperandi ipſam ſortem, non ſolum ſi periculum ſit extrinſecum, & accidentale (vt ſi pecunia exponeretur mari, cum vita, & omnibus bonis debitoris) ſed etiam ſi periculum ſit intrinſecum, reſultans ex dubio, ne debitor ex paupertate non ſoluat. Ratio eſt, quia toties contractus eſt iuſtus, & æqualis, quoties res, quæ permutantur habent æqualem æſtimabilitatem. Sed poteſt contingere, vt ius præſens quod ego perdo mutuãdo decẽ aureos alicui pauperi, habeat maioré æſtimabilitatem, quam ius, quod acquiro ad alios decem aureos recuperandos, & æqualem æſtimabilitatem, ac ius recuperandi vndecim e.g. ergò poteſt iuſtè fieri iſta permutatio. Minor probari poteſt, quia ius recuperandi, poteſt eſſe valde incertum: ergò ſicut, quando ego habeo creditum duodecim aureorum difficile recuperabilium, poſſum iuſtè illud vendere decem aureis, ità in caſu noſtro potero decem aureis emere ius periculoſum recipiendi vndecim.

107 Periculum tamen commune, quod reperitur in quibuſcunque debitoribus, non ſufficit ſemper ad iuſtificandam promiſsionem recipiendi aliquid vltra ſortem. Hoc enim periculum compenſatur cum periculo, cui ſubeſt hæc numerò pecunia, ſi maneat apud me. Addimus quod dum tale periculum imminet ſolum ex veriſimili iniuſtitia debitoris, qui licet poſsit, nolit ſoluere, non ſufficit ad hoc vt mutuans ſtipuletur aliquid vltra ſortem. Alioquin quando mutuũ initur cú potentioribus, qui cú cogi nequeant ad ſoluendum, eſt periculum ne nolint ſoluere, poſſet fieri mutuũ cum magno lucro, quod nemo admittit. Et ratio à priori eſt, quia iniquum eſt vt aliquis neceſsitetur, vel ad dandum plus, quam accepit, vel

ad lædendam iuſtitiam. Hinc verò deſumitur diſparitas, cur liceat aliquid plus accipere ex periculo paupertatis, non liceat plus accipere ex periculo iniuſtitiæ; nam in primo caſu poteſt contingere, vt debitor ad nihil teneatur proximè; quare non eſt contra æqualitatem iuſtitiæ contractus, per quem poſsibile eſt, vt teneatur, vel ad plus, quam accepit, vel ad minus, vel ad nihil. At in ſecundo caſu certũ eſt quod mutuatarius tenebitur ad plus, quod eſt iniuſtum.

108 De fide eſt vſuram eſſe prohibitam. Licet aliqui Auctores putauerint illam illicitam eſſe ſolum de iure poſitiuo, tamen indubitatum cenſemus eſſe vetitam de iure naturæ, cum Pontifices, & Patres probent vſuræ prohibitionem ex teſtimonijs veteris teſtamenti, cum certum ſit Chriſtianos non obligari lege veteri poſitiua, ſed tantum naturali. Licet verò Deuter. 23. dicatur: *non fænerabis fratri tuo, ſed alieno*: Patres tamen & Doctores explicāt hoc, vel de permiſsione in ordine ad pœnas legis externę, vel de licentia, quam Deus conceſſerit Iſraelitis, accipiendi à Gentilibus tanquam ab hoſtibus. Veteres iuris conſulti Romani, permiſerunt vſuras & actionem pro eis conceſſerunt. Sed leges iſtæ non ſunt receptæ à Chriſtianis Principibus, & correctæ ſunt à iure canonico.

109 Ratio, propter quam vſura eſt illicita, non eſt adeò patens, vt ſine ſubtili ratiocinatione dignoſcatur. Facilius probatur pro mutuò præcisè nihil accipi poſſe vltra ſortem; cum iniuſtum ſit remoto tuo damno, & periculo obligare alium ad plus tibi reddenddm, quam illi dederis Et quamuis ille ex pecunia accepta percipiat magnum commodum, tamen cum in mutuo transferatur dominium, accipit commodum ex pecunia ſua, & non tua, adeòque lucrum eſt ſuum, non tuum; cum contrarium accidat in locatione, & commodato, in quibus dominium non transfertur; ideòque poteſt vendi conductori emolumentum, quod percipit ex re aliena. Difficilius verò probatur non poſſe aliquid accipi vltra ſortem pro obligatione non repetendi mutuum niſi poſt tantum tempus, ideòque aliqui auctores conceſſerunt poſſe. Sed iſta ſententia videtur refellenda; quia Concilia, & Patres vſuram damnantes, non videntur damnare tantummodo contractum illum, in quo ità mutuans vſuras exigeret, vt ſemper poſſet pro libitò ſortem repetere (hic enim contractus cum pacto vſurarum non ſolet fieri) ſed illum, in quo mutuans obligatur ad non repetendam ſortem pro aliquo certo tempore, mutuatarius verò ad ſoluendum aliquid vltra ſortem.

110 Vſuram ergo, etiã in hoc ſenſu eſſe illicitã; probatur ab ingenioſis recentioribus ex eo, quod ſicut ager tanti venditur hoc anno, quanti anno futuro; ità moneta tanti valet hoc anno, quanti anno futuro; quia quãdo ex parte temporis ſequentis datur vſus ſine termino, tunc id quod diminuitur ex parte temporis antecedẽtis non videtur conſiderabile ad minuendã æſtimationem rei; ideòque Deus non cenſetur plus dare illis Sanctis, qui

prius

prius moriuntur, ac proinde prius accipiunt beatitudinem, quam illis qui moriuntur poſterius: quoniam vtrique à parte poſt habent beatitudinem ſine termino. Veruntamen hæc ratio videtur petere principium: Poſſunt enim dicere aduerſarij, agrum plus vendi anno antecedenti, quam conſequenti, quia æqualis pecunia plus valet, vt poſſeſſa vno anno ante, quam vt poſſeſſa vno anno poſt, nec contrarium ſupponendam, vtpotè quod eſt in quæſtione. Poſſunt etiam retorquere argumentum petitum ex beatitudine anticipata; quia non poteſt negari, quod illa anticipatio ſit magnum bonum; & ideò Patres, qui erant in limbo clamabant pro illius acceleratione, & dicuntur meruiſſe bonis operibus factis in hac vita adeòque accepiſſe tanquam præmium accelerationem Incarnationis. Nec tamen Deus eſt anguſtè remuneratus eos, qui longius vitam protraxerunt. Nam quælibet æternitas beatitudinis eſt præmium non inferius merito noſtro, ideòque Deus etiam ex hac parte non poteſt non remunerari ſupra condignum; quia ſcilicet ſemper poſſet diutius protrahere remunerationem, & tamen non remunerari citra condignum.

111 Prima ergo ratio probãs malitiã vſuræ, & euincens nõ poſſe aliquid pecuniariũ accipi pro obligatione dilationis in mutuo reſtituẽdo, licet illa dilatio ſit commoda mutuatario, incommoda mutuanti, deſumi debet ex eo; quia quodcunque acciperetur valeret plus, quam illa dilatio, & obligatio dilationis; ſed cum accipitur plus quam datur, eſt iniuſtitia; ergò quodcunque acciperetur, eſſet iniuſtitia. At vero, quod quantumcunque pecuniæ acciperetur, valeret plus, quam illa dilatio, probatur ex eo, quia id pecuniæ quod acciperetur, haberet proportionem aliquam ad totam ſummam pecuniæ, imò & ad quamcunque pecuniam aſſignabilem, ità vt finities replicatum illam adæquaret, vel etiam excederet; ſed nulla anticipatio poſſeſſionis pecuniæ quantumuis magnæ poteſt habere proportionem ad pecuniam quantumuis minimam; ſed ſemper erit minoris æſtimationis: Ergò quodcunque pecuniæ exigatur pro illa anticipatione, exigitur plus, quam valeat illa anticipatio. Porrò non dari proportionem inter anticipationem poſſeſſionis, & quantumcumque minimam pecuniam, euincitur; quia vel præſcindimus à caſibus fortuitis afferentibus moralem quamdam neceſſitatem Domino, vel eius hæredibus, amittendi dominium pecuniæ poſt aliquod longum tempus; vel æſtimamus iſtam neceſſitatem; In vtroque caſu illa dilatio repetitionis nullam habet proportionem cum pecunia mutuata; Ergò, &c. Minor probatur, & primò quidẽ in primo caſu. Nam quæcunque minima pecunia detur, datur vt poſſidenda per totam æternitatem à parte poſt; ergò poſſeſſio cuiuſcunque pecuniæ proportionem habet, cum poſſeſſione pecuniæ maioris poſſidendæ per totam æternitatem à parte poſt; ſed poſſeſsio per annum, vel per duos annos nullam habet proportionem cum poſſeſsione per totam æternitatem à parte poſt, cum finities replicata, non poſsit illam adequare; ergò &c. Iam probatur

batur eadem minor in ſecundo caſu. Nam vel conſideras illam certitudinem dominij finiendi, quæ reſultat ex fide, eò quo nobis conſtet poſſeſsionem rerum noſtrarum non forè perpetuam, ſed cum ipſo mundo deſituram in die iudicij; & hæc non obſtat, tum quia cum naturaliter talis poſſeſsio deberet eſſe æterna, Deus noluit vt expectatio iudicij quidquam immutaret, aut imminueret prouidentiam futuri temporis, & æſtimationem rerum in ordine ad contractus; tum quia cum poſsimus ſuſpicari finem poſſeſsionis eſſe diſtantiorem, & diſtantiorem in infinitum; atque adeò poſſeſsionem pecuniæ noſtræ eſſe magis ac magis duraturam finitè in infinitum, nulla finita poſſeſsio poteſt æquare hanc ſpem infinita ſincathegorematicè: Vel conſideras illam certitudinem dominij tandem amittendi, quæ habetur ex viciſsitudine rerum humanarum, per quam certum eſt moraliter vnicuique non duraturam in æternum apud ſe, & ſuos poſſeſſionem bonorum, ſed per certum ambitum temporis, intra quem poſsit quidem moraliter poſſeſsio deficere, non poſsit autem vltra moraliter extendi; & adhuc æſtimata eiuſmodi certitudine vera eſt illa noſtra minor, quod dilatio repetitionis nullam habeat proportionem, & commenſurabilitatem cum dominio pecuniæ. Probatur; nam poſito, quod aliquis nō debeat poſſidere pecuniam, vel alia bona longiori tempore, quam decem annis e.g. perinde ſe habet, quod illa poſsideat bis decem annis antecedentibus, ac quod ea poſsideat alijs decem annis conſequentibus; ergo non poteſt accipere pretium pro poſſeſsione anticipata antecedentiū decē annorum. Et licet poſsit contingere, quod ſi differatur poſſeſsio ad decem annos poſteriores, moriatur interim Dominus, adeòque frui non poſsit bonis per ſe, ſed ſolum per ſuos hæredes, tamen hæc poſſeſsio per hæredes, æquiualet omnino quoad pretium poſseſsioni per ſe. Hæc porro æquiualentia ſuadetur, & à poſteriori, & à priori. A poſteriori quidem, quia videmus ſenes non minoris æſtimare bona ſua, quæ breui ſunt hæredibus relicturi, quam ſi ipſimet eſſent continuaturi in taliū bonorum poſſeſsione. Imo ſæpe parentes non curant ipſi frui bonis, quæ poſſident, vt diuitias augeant, quibus fruantur filij. A priori vero ſuadetur, quia fuit expediens ità à natura conſtitui. Cum enim poſteri non poſsint eſſe diuites, & fœlices, niſi parentes ſint de eorum diuitijs, ac fœlicitate ſolliciti, debuit natura facere, vt æque nobis eſſent æſtimabilia bona à poſteris poſſidenda, ac ſi nos ipſi eſſemus talia bona poſſeſſuri.

112 Colligitur ex dictis non poſſe mutuo ſine iniuſtitia apponi pactū aliquod pretio æſtimabile. Eò enim ipsò acciperetur plus cum obligatio dilationis repetitionis ex dictis non ſit pretio æſtimabilis. Quod ſi pactum non ſit pretio extimabile poteſt apponi: vnde quia obligatio vt mihi vendas tuū frumentum iuſto pretio, nō eſt pretio æſtimabilis; ideo poteſt quis mutuari, cum hoc pacto. Ex eadem ratione licet etiam apponere in mutuo pactum, vt mutuatarius in æqualibus circumſtantijs hinc inde commodi-

moditatis, indigentiæ &c. teneatur dare mutuam æqualem ſummam,licet cōtraria ſentētia ſit cōmunior.Ratio eſt,quia talis obligatio ità determinata non affert maius grauamen, quam eius executio; ſed eius executio non affert grauamen pretio æſtimabile: alioquin liceret accipere pro mutuo aliquod pretium; ergò illa obligatio, non eſt aliquid pretio æſtimabile.

113 Colligitur ſecundò, vſuram non committi niſi in rebus, quæ vnico vſu conſumuntur, in quibus regulariter ſolet cadere translatio dominij cum obligatione reddendi ſimile; ità poſſet aliquis locare gemmas, & aliquid pro vſu illarum accipere. Ratio diſcriminis eſt; quia res, quæ vnico vſu conſumitur non eſt vtilis niſi ſemel, nempè quando conſumitur; nec eſt aliquid pretio æſtimabile quod iſta vtilitas percipiatur potius vno tempore quam alio: at ea, quæ vnico vſu proprio non conſumuntur, vt gemmæ, ſunt actu vtiles ad delectationem,& honorem toto tempore, quo poſſidentur,& ideò nō ſolent mutuo dari,ſed commodari.Quod ſi eueniret aliquem indigere pecunia ad oſtentationem,& ad hunc vſum ei pecunia commodaretur reſeruato dominio, cenſemus cum ſententia ſatis communi,poſſe pro iſto vſu accipi aliquid pretij: Quod tamen eſt cautè intelligendum. Nam bonum alterius ſine meo incommodo non eſt aliquid pretio vendibile, quando tale bonum non prouenit ex natura rei, ſed ex peculiaribus circumſtantijs perſonæ: Sed tale eſt bonum, quod aduenit illi commodatario pecuniæ; ergò pretium niſi minimum, & æquans meum incommodum eſt iniuſtum,licet non ſit vſurarium, nec ſubiaceat pœnis vſuræ, quia de eſſentia vſuræ eſt mutuum.

114 Secunda ratio ad probandam malitiam vſuræ, eſt Ariſtotelis in politicis, ex eo, quia natura voluit illas tantum acquirendi ſpecies eſſe licitas, quæ exercentur in vtilitatem generis humani,& ſine damno alterius. Huiuſmodi ſunt genera acquirendi ex fructibus terræ per agriculturam; ex fructibus animalium per paſtoritiam: ex translatione mercium, quæ alicubi abundant, alibi deſunt, ex locis, in quibus ſuperfluunt, ad loca, in quibus deficiunt per mercaturam: ex artificijs & miniſterijs per artes: ex rebus vtilibus non ad victum, & veſtitum, ſed ad alios fines, per artes cædendi ſiluas, & effodiendi metalla: ſed ars feneratitia, ſeu vſuraria eſt ars acquirendi ex damno alterius,ſine vlla vtilitate generis humani;ergò debuit eſſe illicita,vtpotè quæ non acquirit à natura, ſed ab hominibus, & diteſcit per alienam paupertatem: Quæ ratio eſt profectò pulcherrima, & validiſſima.

115 Montes pietatis, licet ab aliquibus reputati fuerint illiciti, & vſurarij, tamen meritò approbati ſunt à Concilio Lateranenſi ſub Leone Decimo, & laudati à Concilio Tridentino. Aſtipulatur etiā ratio. In montibus enim pietatis id,quod exigitur ſupra ſortem,nō exigitur ad ditandum mutuantem, ſed ad ſoluendas neceſſarias impenſas pro cuſtodia pignorum,

M quæ

quæ requirit domum, cuſtodes idoneæ fidei & experientiæ, alioſque miniſtros. Nec obſtat, quod aliquæ ex huiuſmodi impenſis non ſint neceſſariæ pro hoc numero mutuatario deponente pignus tale, quod nullum exigat laborem pro cuſtodia: Nam ſatis eſt, ſi ſint neceſſariæ pro toto opere vniuerſim, quod opus vergit etiam in bonum huius numerò mutuatarij. Non tamen licet plus exigere, quam verè ad huiuſmodi expenſas ſit neceſſariū, ne ex fine quidem ditandi montem in ſubuentionem aliorum pauperum, ſicut non licet accipere vſuras, ad finem eleemoſynas elargiendi.

116 Cenſus etiam, & loca montium non ſunt ex genere ſuo illicita. Eſt autem cenſus *ius exigendi annuam præſtationem ex re, vel perſona alterius*. Ideò diuiditur in perſonalem, & realem. Perſonalis non licet, ſaltem perpetuus: tum quia prohibetur à Pio V. tum quia videtur habere rationem vſuræ: exigit enim reditus perpetuos, & certos pro pecunia. Cenſus realis *eſt emptio fructus, vel partis illius*, & vt ſit perpetuus, debet eſſe ſuper re immobili ac perpetua. Alius eſt irredimibilis, hoc eſt talis, quem redimere non ſit in poteſtate venditoris: alius redimibilis, qualis nunc eſt in vſu: imò probabile eſt hunc ſolum eſſe permiſſum poſt conſtitutionem Pij. V.

117 Loca montium eriguntur à Baronibus ſuper ſuis fundis auctoritate Principis, & diſtribuuntur inter varios emptores, quorum ſinguli emunt ius percipiendi quatuor, vel quinque, &c. pro centum, quæ ab initio ſoluunt. In cenſibus, & locis montium, nullum interuenit mutuū, vt patet. Et quoniam fiunt cum hac conditione, vt venditori liceat quandocunque redimere ſuum fundum à tali onere, & ex alia parte emptor nūquam poſsit repetere ſuam pecuniam (alioquin eſſet mutuum palliatum, adeòque vſurarium) ideò vilius venditur tale ius, quam alioquin venderetur. Loca montium minus reddere ſolent, quam cenſus, propter maiorem ſecuritatem. Neque hic contractus cenſuum, & locorum montium damnandus eſt, eo quod emptor percipiat tractu temporis fructus ſupra ſortem: nam hoc idem probaret nō poſſe cum pecunia iuſte commutari fundum fructiferum, cum emptor fundi percipiat ex fundo fructus ſupra ſortem. Item nec eſt iniuſtus ex eo, quod cenſus plus reddat, quam reddere ſoleant fundi. Poteſt enim plus reddi primò, quia venditori ſeruatur arbitrium redimendi illud ius, quandocunque ſibi placuerit: Secundò, quia licet videatur tutius, & expeditius, habere tale ius, quam emere dominium integrum fundi, qui ſæpè mendax eſt in fructu, & non ſine cura, & labore excolitur; tamen magna vtilitas, & delectatio eſt poſſe habitare, ſerere, ædificare in ſuo: Tertiò, quia experimento conſtat, nil tandem tutius, quā detinere & poſsidere, non tam iura rerum, & fundorum, quam res ipſas, & fundos. Cœtera enim omnia facilius amittuntur, vel ſaltem in controuerſiam reuocantur.

118 Cenſus, cum ſit emptio, exigit pecuniam, eamque ex conſtitutione

ne Pij V. præſentem, & numeratam: Cœterùm de iure naturæ, & præſcindendo à lege poſitiua non apparet, cur non potuiſſet fieri permutatio eiuſmodi iuris in merces, aut in aliud quippiam pretio æſtimabile. Rurſus ex eadem conſtitutione non licet aſsignare pro fundo cenſus omnia planè bona venditoris, præſentia, & futura, ſed aliquem fundum determinatũ, vt eo pereunte pereat etiam ius emptoris. Si tamen fundus pereat pro parte, aut deterior fiat, adhuc remanet integrum ius cenſus, dummodo remaneat fundus talis, ex quo poſsit colligi tantum redditus, quantum fuit emptum à Domino cenſus, ſecundum opinionem, quam ſequitur Rota Romana, licet contrarium quoque videatur probabile. Veruntamen hæc etiam conditio de certitudine fundi, licet valdè æqua, non eſt tamen de iure naturæ.

LAVS DEO.

Digitized by Google

5-4

Digitized by Google